لاهوت الغضب

الأسس الأيديولوجية للثورة الإسلامية في إيران

د. حميد دباشي

ترجمة

د. أمل حمادة



أركان للدراسات والأبحاث والنشر
Afkan for Studies Research and Publishing

لاهوت الغضب

الأسس الأيديولوجية للثورة الإسلامية في إيران

د. حميد دباشي

تقديم

د. أمل حمادة



لاهوت الغضب:
الأسس الأيديولوجية للثورة الإسلامية في إيران

المؤلف: د. حميد دباشي
ترجمة: د. أمل حمادة

Theology of discontent:
The ideological foundations of the Islamic Revolution in Iran
By: Dr. Hamid Dabashi
Translation: Dr. Amal Hamada

مركز أركان للدراسات والأبحاث والنشر

الطبعة الأولى للكتاب صدرت باللغة الإنجليزية عن Transaction Publishers عام ٢٠٠٦م.

الطبعة الثانية للكتاب صدرت عن Routledge – Taylor & Francis Group عام ٢٠١٧م.

الطبعة الأولى للكتاب باللغة العربية: ١٤٤٧هـ / ٢٠٢٦م

بيانات الفهرسة:

التصنيف الرئيسي: تاريخ

التصنيف الفرعي: تاريخ إيران، سياسة

الصفحات: ٨٦٤

المقاس: ١٧سم × ٢٤سم

الترقيم الدولي ISBN: ٩٧٨-٩٧٧-٨٦٢٠٥-٨-٠

رقم الإيداع المحلي: ٢٠٢٤/٢٧١٤١

القاهرة - دار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية



أركان للدراسات والأبحاث والنشر
Arkan for Studies Research and Publishing

الموقع الالكتروني: www.arkansrp.com
البريد الالكتروني: info@arkansrp.com
القاهرة

كشاف الموضوعات

كشاف الموضوعات

كشاف الموضوعات

الموضوع | الصفحة

كشاف الموضوعات

كشاف الموضوعات

كشاف الموضوعات

كشاف الموضوعات

كشاف الموضوعات

كشاف الموضوعات

كشاف الموضوعات

الموضوع | الصفحة

كشاف الموضوعات

كشاف الموضوعات

بين يدي الترجمة

عزيزي القارئ؛

بين يديك كتاب ضخم بعنوان (**لاهوت الغضب**)، يحاول كاتبه أن يشرح لنا كيف تكوَّنت الأسس الفكرية عبر عقود وسنوات طويلة والأفكار التي قادت حركة الجماهير الغاضبة في إيران قبيل عام ١٩٧٩م، وانتهت في فبراير من ذلك العام بإعلان انتصار الثورة الإسلامية والإطاحة بنظام الشاه.

ليس هذا مجال التذكير بأسباب قيام الثورة والتطورات التي لاحقت تكوُّن الجمهورية الإسلامية في إيران؛ فأخبار النظام السياسي الإيراني تملأ الصحف والمواقع ونشرات الأخبار والبرامج الحوارية باللغات العربية، والإنجليزية، والفرنسية، والألمانية. ولكننا في هذه المقدمة القصيرة سنحاول تقديم الكاتب وموضوع الكتاب، بالإضافة إلى ملاحظات ختامية حول الترجمة والإستراتيجية التي جرى اتباعها في هذا العمل الضخم.

من هو حميد دباشي؟

هو أستاذ الدراسات الإيرانية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا، نيويورك. وُلد عام ١٩٥١م في مدينة الأهواز في إيران؛ حيث تلقَّى تعليمه، وبعدها انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث حصل على دكتوراه مزدوجة في الاجتماع والثقافة والدراسات الإسلامية من جامعة بنسلفانيا في عام ١٩٨٤م. هناك قائمة طويلة من المؤلَّفات التي قدَّمها دباشي للطلاب والمهتمين بمنطقة الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، ومن أعماله: (**ما بعد الاستشراق: المعرفة والقوة في زمن الإرهاب**) ٢٠٠٨م، و(**هل يستطيع غير الأوربي التفكير؟**) ٢٠١٥م، و(**المثقف الإسلامي الأخير: حياة وتراث جلال آل أحمد**) ٢٠٢١م، و(**لاهوت التحرير الإسلامي**) ٢٠٠٨م، و(**جلود سمراء وأقنعة بيضاء**) ٢٠١١م، و(**نهاية أسطورتين: الإسلام والغرب**) ٢٠٢٢م.

يظهر لنا من هذه النماذج انتماء دباشي إلى مدرسة ما بعد الاستعمار، التي تركز في جوهرها على تفكيك العلاقة الملتبسة بين كل من المستعمِر (بكسر الميم) والمستعمَر (بفتح الميم) بشكل يسمح للأخير بالقدرة على تجاوز الآثار المباشرة وغير المباشرة للخبرة الاستعمارية. كما تركز مدرسة ما بعد الاستعمار على أهمية إعادة تعلُّم المستعمَرات السابقة والحالية عن ماضيها وتراثها بشكل يقدم معرفة مختلفة عن التي أنتجها الاستعمار ومراكزه المعرفية والسياسية والاقتصادية عن هذه المجتمعات. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى كتاب دباشي بعنوان (**هل يمكن لغير الأوربي التفكير؟**)، الذي ينطلق من الأرضية المعرفية نفسها التي انطلقت منها سبيفاك في نهاية القرن العشرين لإنتاج مقالتها الأشهر (**هل يمكن للتابع أن يتكلم؟**).

تُظهر لنا خريطة كتابات دباشي همَّه البحثي المتعلق بفهم وتفكيك العلاقة بين الإسلام والغرب، سواء من خلال إعادة قراءة أعمال رموز فكرية في العالم الإسلامي مثل جلال آل أحمد، أو تراث الفقه الإسلامي فيما يتعلق برؤيته للغرب وتفاعله معه.

عزيزي القارئ؛ هل يمكن تلخيص الفكرة الرئيسية في هذا الكتاب الضخم في هذه المساحة التقديمية؟ يمتلك دباشي ميزة استثنائية تتعلق بقدرته على الاطلاع على المصادر الرئيسية لكتابات المفكرين الإيرانيين، سواء المحسوبون على التيار الإسلامي أو غيره، كما أن تمكُّنه من اللغة الإنجليزية يُعد ميزة إضافية لقدرته على صياغة الأفكار المعقدة. لكن يجب أن ننبهك - أيها القارئ الكريم - أن في هذا الكتاب بالذات يفكر دباشي بالفارسية وإن كتب بالإنجليزية، ومن ثَمَّ ستجده في صياغة الأفكار وبناء الجمل متأثرًا بشكل أكبر بقواعد اللغة الفارسية وأحكامها، والشحنة الثقافية المرتبطة بتطور هذه اللغة؛ فالجمل طويلة إلى حدٍّ ما، وقد تتكرر بعض المعاني بأشكال وألفاظ مختلفة، وأحيانًا قد تتوه الفكرة الرئيسية وسط كل هذا كله.

يحاول دباشي في هذا الكتاب الضخم أن يرسم لنا خريطة كيف قرأ المفكرون الإيرانيون من داخل المؤسسة الدينية ومن خارجها كلًّا من الغرب وعلاقته بالإسلام، وتأثير هذا على تشكُّل الأسس الفكرية للأيديولوجية الإسلامية التي

استطاعت قيادة حركة الجماهير في عام ١٩٧٩م، فيما عُرف بـ «الثورة الإسلامية الإيرانية». يرصد دباشي العناصر المشتركة بين التيارات المختلفة والمتمايزة في إيران في كيفية رؤيتها للغرب؛ هذه الرؤية المركبة التي ترى الغرب عدوًّا وشرًّا مطلقًا وكيانًا موحَّدًا يتربص بالإسلام وبالشرق، ومن ناحية أخرى تتعامل معه ومع تجربته السياسية والتقنية والاقتصادية باعتبارها نقطة مثالية يقارن معها التحولات التي يمر بها المجتمع الإيراني خلال القرن العشرين وصولًا إلى لحظة الإطاحة بنظام الشاه في فبراير ١٩٧٩م.

يصرِّح دباشي في هذا الكتاب تارة ويلمِّح أخرى حول الطريقة التي تتعامل بها التيارات الإيرانية مع الغرب وتجربتها العقلانية والتحديثية باعتبارها كمًّا مصمتًا يتغافل عن الاختلافات والتمايزات في داخل «الغرب». ويشير في بعض الأحيان - إذ إن هذا ليس الهدف الرئيسي للكتاب - إلى الطريقة التي نظر بها الغرب إلى الإسلام والعالم الإسلامي والمسلمين والجغرافيا السياسية للدول ذات الأغلبية الإسلامية باعتبارها كلًّا واحدًا وتجاهل أن الإسلام يتفاعل ويتعايش وينمو بشكل مختلف حسب السياق الذي يعيش فيه، وأن مسلمي القرن التاسع عشر ليسوا بالضرورة مسلمي القرن العشرين على الرغم من استمرار وثبات عناصر معينة. هذا التنوع الثري والمربك على كل من مستوى الغرب ومستوى العالم الإسلامي قد يصل بنا إلى خلاصة تتعلق بأننا في حقيقة الأمر لا نتعامل مع غرب واحد ولا مع أيديولوجية إسلامية واحدة؛ فكل منهم يحمل طبقات من المنطلقات والخلاصات التي قد تجعلهم نُسخًا مختلفة على الرغم من اشتراكهم في الصفة الجامعة لأي منهم.

من هم المفكرون الثمانية؟

يُعنون دباشي كل فصل باسم المفكر، ويُطلق عليه لقبًا يلخِّص في كلمات قليلة خلاصة خبرة كل منهم؛ فيبدأ - بعدما رصد أهم الأحداث التي يعتبرها دباشي مقدمة لتكوين قوى الثورة منذ بدايات القرن العشرين وحتى تاريخ انفجار الوضع السياسي ورحيل الشاه - بجلال آل أحمد، الذي اعتبره دباشي اللحظة التاريخية التي يمكن الرجوع إليها بصفتها البشارات الأولى للأيديولوجية الإسلامية، ويستعرض معنا

خريطة واسعة من كتابات آل أحمد ذات الطابع الاجتماعي والسياسي التي يراها مهدت الطريق لطرح الأسئلة المناسبة حول موقع الإسلام من الحياة وقدرته على تقديم بدائل فكرية وحركية للمسلم المعاصر، كما ترسم لنا سيرة آل أحمد خبرة أحد أهم المثقفين الإيرانيين في العصر الحديث وتحولاته الفكرية/ الحركية من التيارات الشيوعية وانقلابه عليها وتأثره وتأثيره بفهم جديد للإسلام. وينتقل منه إلى شريعتي باعتباره المنظِّر المتميز الذي بدأ في مناقشة الأصول الفكرية للشخصية الشيعية الإيرانية، والذي قاد لواء إعادة اكتشاف الذات الثورية في الفقه الشيعي الذي طالما وُصف بالسكون، ويركز بشكل خاص على قراءة شريعتي لدور المرأة في داخل المذهب الشيعي انطلاقًا من رؤية ثورية لدور السيدة فاطمة في صدر التاريخ الإسلامي. ثم ينتقل دباشي في الفصول الثلاثة التالية لمناقشة ثلاثة من أعلام المؤسسة الدينية الشيعية في إيران؛ وهم: مرتضى مطهري، والسيد محمود الطالقاني، والسيد محمد حسين الطباطبائي . ومن خلال استعراض مسيرتهم الفكرية والحركية خلال عقود القرن العشرين، يرسم لنا دباشي خطوات تشكيل وتأسيس الأيديولوجية الإسلامية باعتبارها إطارًا حركيًّا سياسيًّا يناهض كلًّا من الاستبداد (نظام الشاه وممارساته) والاستعمار والامبريالية ويعيد اكتشاف منطق الحركة السياسية من داخل التطور التاريخي للمذهب الشيعي.

يعود دباشي بعد ذلك لمناقشة اثنتين من أهم الشخصيات التي أسهمت في السنين الأخيرة قبيل سقوط نظام الشاه في رسم السياسات والتوجهات الاقتصادية للنظام المرتقب، اللذين أسهما بشكل فعَّال في تثبيت حكم الجمهورية الإسلامية بعد سقوط نظام الشاه؛ وهما: مهدي بازرجان (أول رئيس وزراء بعد الثورة) وأبو الحسن بني صدر (أول رئيس جمهورية بعد الثورة)، يشرح لنا في هذين الفصلين التكوين الفكري والأيديولوجي لهذين الرمزين، الذي جمع بين الخلفية الدينية بحكم الانتماء العائلي والثقافي والاختيار السياسي في مراحل تالية وبين التعامل المباشر مع «الغرب» من خلال الانخراط في مؤسساته التعليمية والتأثر بالتعامل مع المشروعات السياسية والفكرية المختلفة في أوروبا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، هذا التفاعل والتأثر والتأثير شكَّل العناصر الأساسية لمشروع بني صدر الاقتصادي الذي أطلق عليه دباشي «الاقتصاد التوحيدي».

يختتم دباشي هذا النقاش بإفراد الفصل الأكبر من حيث الحجم ومن حيث التأثير للخميني، الذي استطاع لاعتبارات مختلفة كثيرة استيعاب مدخلات اللحظة التاريخية والتطورات الفقهية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة، ومن ثَمَّ تحويل الأيديولوجية الإسلامية من مجرد فكرة إلى برنامج عمل قادر على الإطاحة بنظام سياسي مدعوم بواحدة من أقوى الفواعل على المستوى الدولي، وإقامة نظام سياسي جديد يختلف على مستوى الخطاب، والسياسة، والتوجه، والتحالفات الخارجية، وقادر على مواجهة بيئة معادية له على المستوى الإقليمي والدولي.

لم ينشغل دباشي بمناقشة منطقية أفكار هؤلاء المفكرين أو بالتناسق الداخلي في داخل هذه البنية الفكرية، ومن ثَمَّ لم تكن – ولن تكون – هذه مسألة ننشغل بها في هذه الترجمة، وإن كنا ندعوك – أيها القارئ – أن يكون تعاملك مع هذا النص منطلقًا من رؤية نقدية مشتبكة مع هذه الأفكار وأصحابها.

ملاحظتنا الأخيرة في هذه المقدمة تتعلق بالإستراتيجية التي اتُّبعت في هذه الترجمة؛ إذ يناقش أساطين الترجمة مسألتين في غاية الأهمية تتعلقان بالعلاقة بين المترجِم والنص الذي يترجمه، وهل يقتصر دور المترجم على نقل النص الأصلي والحفاظ على الطابع الثقافي واللغوي في نسخته الأصلية، أم محاولة نقل النص المترجم بشكل يتناسب مع البيئة التي يترجَم إليها، ومن ثَمَّ التعامل ببعض الأريحية معه وتغيير ما يلزم منه لكي يمكن توطين هذا النص الغريب في هذه البيئة الجديدة؟ لا تدَّعي المترجمة كونها من هؤلاء الأساطين، ولكنها كانت واعية إلى درجة كبيرة بهذا السجال الفكري وتأثيراته على شكل النص في لغته الجديدة، وكان القرار أن تظل أكثر وفاءً للنص في لغته الإنجليزية المنشور بها، وفي الحقيقة لا يمكنني الجزم بما إذا كان كُتب بالإنجليزية أصلًا أم أنه كُتب بالفارسية ثم ترجمه المؤلف بنفسه إلى الإنجليزية، وأن تتوارى شخصية المترجمة إلى أقصى حد، ومن ثَمَّ لن تجد في النص كله إشارات توضيحية في داخل النص من قِبل المترجمة، بل ظل النص مكتوبًا بالكامل من قِبل دباشي ومحافظًا بدرجة كبيرة على الطريقة التي كتب بها حتى وإن كانت التركيبات اللغوية صعبة والجمل أكثر طولًا من المعتاد.

يمكننا في الحقيقة المناقشة قليلًا حول عنوان الكتاب وما إذا كان (**فقه السخط**) أو (**لاهوت الغضب**) كما استقرت المترجمة عليه. قد يرى بعض الناس أن لفظة اللاهوت التي تظهر في العنوان قد لا تتطابق تمامًا مع الخبرة الإسلامية التي تتعامل بشكل عام مع لفظة الفقه على اعتبار أنه نتاج التفاعل البشري مع النص المقدس، وفي هذه الرؤية وجاهة، ولكن المترجمة استقرت على لفظ اللاهوت لاعتبارات تتعلق بتراث دباشي في الكتابة حول المسائل الإسلامية بشكل عام؛ فالكاتب له نص آخر سابق على هذا الكتاب بعنوان (**لاهوت التحرير الإسلامي**) (**٢٠٠٨م**) في مشابهة لتيار فكري مهم ساد في داخل الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية في النصف الثاني من القرن العشرين وأسهم بشكل كبير في إعادة رسم دور الكنيسة في مقاومة الاستبداد السياسي من خلال طرح مفاهيم مقاومة للفقر والظلم الاجتماعي، بعدما ساد لعقود طويلة تحالف بين الكنيسة والنظم السياسية التي بررت سوء الأوضاع بخطاب ديني، ومن ثَمَّ كان القرار بتبني هذا المصطلح ليعكس المشروع الفكري للمؤلِّف ورؤيته للتقاطعات بين الدور الذي يمكن أن يلعبه الدين الإسلامي أو المسيحي في قيادة حركة تغيير اجتماعي في مرحلة ما بعد كولونيالية.

وعلى مستوى آخر؛ فإن قراءة هذا النص العميق والثري الذي يغوص في كل من أفكار القادة الثمانية للثورة الإيرانية، ويناقش مجمل التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي مرت بها إيران منذ نهاية السبعينيات وحتى اليوم، تساعدنا في إدراك أن الوضع الفكري والسياسي لا يمكن وصفه بالسخط فقط، الذي وإن تقاطع مع الغضب وتشابه معه، ولكنه كما يرى بعض علماء اللغة فهو أول مراحل الغضب وأن الأخير يتضمن تبادلية في المشاعر السلبية بين الكبير والصغير؛ بمعنى أن الغضب يكون من الصغير على الكبير، والعكس صحيح، بينما السخط لا يكون إلا من الكبير على الصغير؛ ولذلك فإن هذا النص وإن ركز على قراءة سير وأعمال ثمانية من المفكرين الإيرانيين وموقفهم من كل من الاستبداد الداخلي والاستعمار والامبريالية والغرب، ولكنه أيضًا نقل شحنة عدم الرضا على مستوى الشارع الإيراني وبالذات الشباب والطلاب في القرن العشرين تجاه كل من الأيديولوجيات «الغربية» - سواء أكانت ليبرالية أم اشتراكية - التي تغلغلت

في المشهد السياسي والاجتماعي والاقتصادي الإيراني، والطريقة التي تعاملت بها المؤسسة الدينية التقليدية مع التحديات المعاصرة آنذاك.

عزيزي القارئ؛ بين يديك كتاب قد لا يقدِّم لك الإجابات النهائية عن الأسئلة التي تدور في ذهنك حول الدور التفصيلي الذي لعبه كل من هؤلاء المفكرين في تطورات المشهد السياسي الإيراني قبيل سقوط نظام الشاه أو بعد إقامة الجمهورية الإسلامية في إيران، وقد تربكك صياغة بعض أفكاره، ولكن أرجو أن يكون هذا الإرباك مقدمة تدفعك إلى القراءة حول هذا النموذج الذي وإن اختلفنا حوله، فلا يمكن تجاهل التأثيرات الإقليمية والدولية التي ترتبت عليه، وأقصد بهذا «الأيديولوجية الإسلامية» ودورها السياسي في منطقتنا العربية والإسلامية.

أمل حمادة

القاهرة

يونيو ٢٠٢٤م

مقدمة الطبعة الجديدة
(طبعة ترانزاكشن)

(١)

مرَّ أكثر من عقد منذ النشر الأول لكتابي (**لاهوت الغضب**)، لقد حدث الكثير في تاريخ العالم يجعل من الضروري إعادة النظر في حجتي والأدلة التي قدَّمتها بتفصيل كبير في هذا الكتاب.

بدأت العمل على (**لاهوت الغضب**) قريبًا بعد أحداث منتصف السبعينيات التي أدت إلى الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، وأصبح واضحًا عالميًّا أننا كنا نشهد حدثًا حاسمًا في تاريخ العالم. وقد حدث التحضير الأيديولوجي لهذه الثورة الاجتماعية الضخمة على مدى قرن من الزمان تقريبًا، من خلال تسليط الضوء على الأحداث الفورية، وبعد ذلك نتائج ثورة أخرى؛ هي الثورة الدستورية التي جرت في الفترة من ١٩٠٦: ١٩١١م. بدأت بقراءة أعمال أبرز مفكري الثورة، الذين كانوا على قيد الحياة آنذاك، مثل: الخميني، ومطهري، والطالقاني، وبازرگان، والطباطبائي، وبني صدر، وأيضًا الذين رحلوا عن عالمنا مثل: آل أحمد، وشريعتي. وفي الزمن الحالي الذي أكتب فيه هذه المقدمة الجديدة، قد فارقوا الحياة جميعًا ما عدا أبا الحسن بني صدر. ورغم ذلك، فإن أحداث ما قبل ذلك وما بعده؛ ما أصبح يُعرف الآن باسم «١١ سبتمبر» (من دون الحاجة حتى لإضافة العام ٢٠٠١م) جعلت ما كنت قد قلتُه وجادلت به آنذاك ذا أهمية حاسمة الآن بكثير. نظرًا لسرعة التطورات في تاريخ العالم، تفقد الكتب من هذا النوع عادة جاذبيتها مع مرور الوقت، لكن (**لاهوت الغضب**) يبدو أنه اكتسب أهمية جديدة كليًّا لم تكن متوقعة. ونظرًا للوضع الخطير للعالم الذي نعيش فيه اليوم، لست متأكدًا تمامًا مما إذا كنت سأقول إنني سعيد بأن كتابي اكتسب هذه الأهمية المتجددة. في الواقع؛ أنا على يقين تام بأنني كنت أتمنى عدم حدوث ذلك.

كتبت (**لاهوت الغضب**) وسط حدث ضخم في تاريخ وطني المعاصر. هناك توجه نحو السرد الفوري، وإلحاح في تسجيل شيء أساسي حول حدث اجتماعي جارف حول «لاهوت الغضب» الحاضر وبعد عقد فقط وفي خيالنا الحواري، أصبح عالمًا مختلفًا تمامًا يتطلب إطارًا مختلفًا. أنا ممتن للفرصة التي تتيح لي توجيه الصورة التي بدأت في رسمها منذ ربع قرن تقريبًا ووضعها في إطار أعتقد أنه أكثر استدامة؛ ربما حول عالَم تصوري تغيَّر بشكل دائم.

مما تعلمته في مجرى قراءة وتأمل لأكثر من عقد من الزمن حول التحضيرات الأيديولوجية للثورة الإسلامية في إيران، كان التحول التدريجي لماكس فيبر، الذي صنفه على أنه «ديانة عالمية»، إلى مكان فريد للمقاومة الأيديولوجية ضد المغامرات الاستعمارية والإمبراطورية في وحول العالم الإسلامي؛ ولكن ما لم أرَه في ذلك الوقت - وأنا ضائع في تفاصيل ما كنت أحاول فهمه في السياق الإيراني الفوري - هو الآثار العالمية للحدث التاريخي الذي كنت مشغولًا بتوثيقه؛ على الصعيدين التاريخي والجغرافي.

في هذه المقدمة الجديدة؛ أرغب في التفكير في تلك التأثيرات الأوسع نطاقًا، وإعادة صياغة أفكاري الأولية التي قدمتها لأول مرة بتفصيل شديد في هذا الكتاب، في محادثة مع الكثير مما حدث منذ النشر الأول للكتاب، وأيضًا في حوار مع علماء أحدث منهم، الذين أثرتهم أحداث ١١ سبتمبر بشكل ملحوظ، وقد كانوا غير مكترثين تمامًا بالتفاصيل وعاجلين جدًّا في قول عبارات رنانة عن «الإسلام والغرب»، بغضِّ النظر عن الأصول التاريخية لهذا الاختراع الفئوي. أختلف مع هؤلاء العلماء، وأجد أن حماستهم المستعجلة تفتقر إلى التفاصيل، وأرى الأمور بشكل مختلف تمامًا عن رؤيتهم، وأود - بكل احترام - أن أقدِّم حجتي هنا بتفصيل تحليلي. الميزة في (**لاهوت الغضب**) هي أنه جرى بحثه وكتابته قبل عقود من أحداث ١١ سبتمبر. آمل في تلافي القيود التاريخية للكتاب من خلال توسيع مقترحاته الفكرية والنظرية هنا.

(٢)

في كتاب (**لاهوت الغضب**)؛ كانت مهمتي الرئيسية هي تحديد التكوين الأيديولوجي للثورة الإسلامية في إيران في سياق أوسع لسوسيولوجيا الأيديولوجية

بشكل عام، وفي سياقها التاريخي الفوري بشكل خاص. أردت أن أرى وأقترح خريطة المعرفة لهذا التكوين الأيديولوجي؛ وأين ولماذا وكيف جرت صياغته؟ كانت حجتي الرئيسة في هذا الكتاب هي أن «الأيديولوجية الإسلامية» بوصفها نوعًا من الواجب الإلزامي الكانطي، تكونت في حوار جدلي مع «الغرب»، الذي كان بدوره اختراعًا فئويًّا للحداثة الأوروبية (الاستعمارية). كان افتراضي هو أن أي تكوين أيديولوجي ذي أهمية تاريخية لا يتشكل في فراغ سياسي، ثم كانت أطروحتي البسيطة هي أن «الأيديولوجية الإسلامية» كانت النتيجة الجدلية لحوار طويل الأمد، ولكن جرى تحفيزه مؤخرًا في سياق تحضير ثورة ضخمة، ومن ثَمَّ كان منهجي التحليلي حواريًّا؛ حيث رأيت تكوين «الأيديولوجية الإسلامية» باعتباره نتيجة جدلية لمواجهة حوارية بين ما يُسمى بـ «الغرب» وشيء جرى جعله أساسيًّا كـ «الإسلام». فإذا أُزيل هذا المحاور «الغرب» سيكون «الإسلام» كعلامة جماعية لوكالة تاريخية، قد صيغ بشكل مختلف، على الرغم من وجود حوار مع منافس كبير دائمًا، سواء أكان ذلك منافسًا عالميًّا أم منافسًا تاريخيًّا أم منافسًا لاهوتيًّا. هذا التوجه الحواري شكَّل موقفي الرئيسي بشأن صعود «الأيديولوجية الإسلامية»، في أوسع وأكثر المعاني العامة للمصطلح الذي يتراوح بين أفكار جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨: ١٨٩٧م) في أوائل القرن التاسع عشر وبين أفكار علي شريعتي (١٩٣٣: ١٩٧٧م) في أواخر القرن العشرين؛ بأن هذه الأيديولوجية نشأت من خلال حوار جدلي مع بِنية الاستعمار لـ «الغرب» بوصفه شريكًا حواريًّا رئيسيًّا لها.

من أجل الحفاظ على بِنية هذا الحوار والتصميم الحواري، سعيت أيضًا في مقدمتي وختامي لكتاب **(لاهوت الغضب)** إلى إزالة العبث وإزالة التشبيه بتكوين الثورة الإسلامية بوسائل إجراء حوار مع المنظِّرين الرئيسيين في ميدان علم اجتماع الأيديولوجية، بينما في جسم كتابي حاولت أن أرى من خلال التداخل المنهجي للحوارات الخطابية التي جرت صياغتها تاريخيًّا وتقديمها باسم «الأيديولوجية الإسلامية». بالنسبة لي، كان هذا هو جهاز منهجي لتقريب لغتي التحليلية الخاصة إلى النقاشات النظرية في ميدان الاستفسار الذي اعتقدت أنه غائب في دراسة «الأيديولوجية الإسلامية». بدلًا من ذلك، كان لدينا استمرار لخطاب «النيو الشرقيين»، يعمل مع مجموعة محدودة للغاية من الأجهزة التحليلية في محاولة فهم

ظاهرة معينة، بينما هو في الواقع يدفنها أعمق تحت كومة من التصنيف العنصري، والجغرافيا الوهمية، والسمات الجوهرية، والوصايا العابرة للتاريخ. لم يكن أي من هذه الطرق التقليدية لقراءة الثورة الاجتماعية مرضيًّا بالنسبة لي بعد الآن؛ لذا سعيت إلى توظيف فهم نقدي للثورة الإسلامية في إيران مع ما اعتقدت أنه رؤى نظرية أشمل تتعامل مع كيفية حدوث مثل هذه الثورات. كان هذا الحوار تعليميًّا بالنسبة لي لفهم كيف عملت الأيديولوجية الإسلامية في سياق الثورة الإسلامية، بالإضافة إلى أنه كان محاولة منهجية لإزالة التشابه مع لغة الاستفسار في الثورات الاجتماعية المعاصرة. اللغة الاستشراقية التي أظهرها إدوارد سعيد بقوة، ليست فقط جوهرية وقائمة على السلطة، بل هي أيضًا إيجابية من الناحية الأحادية؛ فهي تقرر، لا تقترح، تعلن، لا تسمح بأي مناظرة، تكتشف، لا تناظر، إن لديها حماسًا وإحساسًا بالإلهام. «ها هو الإسلام؛ دعني الآن أخبرك ما هو» أو «هناك إيران؛ دعني أخبرك عن تاريخها»، إنها لا تضع التفاصيل الجزئية للإسلام أو إيران؛ قوانينهما، وفنونهما، وأدبهما، وموسيقاهما، وعقائدهما، وفقههما، أو فلسفتهما؛ في إطار أكبر (مقارن، نظري، تخميني) من المراجع الحوارية. إعلاناتها تعتمد بالتالي على ميثاق سلوك تصريحي، وليس على أمور تخص المضاربة النظرية، أو الاقتراحات التحليلية، أو الأدلة الواقعية، أو الحجج التوثيقية؛ وليست معرَّضة للشك والتحدي المنهجي. أردت أن أضع أيضًا ما كان عليَّ تقديمه حول الأيديولوجية الإسلامية والثورة التي توقعتها ضمن نطاق مناقشة نظرية أكثر، بمقترحات تحليلية، ومقارنة تاريخية، كل ذلك بعناية تفصيلية تجاه الأدلة الواقعية.

شكَّل الاهتمام النظري بعلم اجتماع الأيديولوجية - وهو جوهر اهتمامي - اقترابا متناسبًا مع تصوُّر حواري للحداثة الاستعمارية باعتبارها عاملًا رئيسًا في التغييرات العالمية التاريخية. لم تتح لي الفرصة في الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وبالفعل لم يكن لدي الوعي التاريخي أو الأدوات النظرية الضرورية، بأن أقدِّم الرؤية الشاملة الكاملة لما قد يكون قد أثَّر في طريقة نظري في مواجهة الإسلام للحداثة الاستعمارية. كان ذلك بعد فترة طويلة من نشر (**لاهوت الغضب**) حين بدأت في فهم، وصياغة لنفسي بتفصيل بعض ما حدث تاريخيًّا لدين عالمي خلال مواجهته الاستعمارية مع الحداثة الرأسمالية. تاريخ الإسلام الحديث، أو مأزق

الإسلام (بوصفه دينًا عالميًّا) في الحداثة، أو بالفعل مأزق أي ديانة عالمية، لا يمكن فصله عن العواقب العالمية للحداثة الاستعمارية. المسيحية في تحولها إلى «لاهوت التحرير» حيث تأثرت بالقدر نفسه بعواقب الاستعمار للحداثة الرأسمالية في أمريكا اللاتينية بقدر ما تأثر الإسلام في تحوله إلى «الأيديولوجية الإسلامية» في كثير من أنحاء العالم الإسلامي. كمشروع اقتصادي وسياسي، كانت الحداثة التي جرى التخفيف من تأثيرها بالاستعمار هي المصدر الأقوى للتغيير العالمي في التاريخ الحديث، وعلى هذا النحو كان لها تأثير مفعول على كل ثقافة وديانة تفاعلت معها.

بالتالي، كان لديَّ - بشكل فعَّال - نظرة على بناء «الأيديولوجية الإسلامية» باعتبارها وسيلة للاهوت التحريري في حوار جدلي مع الحداثة الاستعمارية. في كلتا الحالتين، اعتقدت أن تحول الإسلام والمسيحية من ديانتين عالميتين رئيستين - لديهما تاريخ طويل ومتنوع من التفاعلات الاجتماعية والتاريخية مع الطبقات والوعي الطبقي - إلى موقع واحد للتحدي مع الحداثة الرأسمالية أسفر عن أيديولوجية سياسية قوية للتمرد والمقاومة. كان هناك العديد من التشابهات الهيكلية والاختلافات الواضحة بين لاهوت التحرير في سياق مسيحي ظاهر والأيديولوجية الإسلامية في بيئة إسلامية بشكل كبير. ولكن في كلتا الحالتين، أعتقد أنها نشأت ليس فقط من خلال المفاهيم المحلية للمعارضة الأيديولوجية للاستعمار، ولكن أيضًا في حوار عالمي مع الاشتراكية والقومية. هذه النقطة الأخيرة، لم يكن كل من لاهوت التحرير ولا الأيديولوجية الإسلامية معزولين في تصورهما الأيديولوجي، أصبحت لاحقًا ذات أهمية مركزية في قراءتي لمصير الأيديولوجية الإسلامية على الصعيدين التاريخي ومنعتني من تعصيب «الإسلام» أو «الأيديولوجية الإسلامية» كصفة واحدة لما يُسمى «المجتمعات الإسلامية»، وهو انغماس وتعصيب سأنتقده قريبًا في البحث في ما بعد ١١ سبتمبر حول هذا الموضوع.

(٣)

ما قد اقترحته هنا حول صعود «الأيديولوجية الإسلامية» في القرنين التاسع عشر والعشرين، من خلال حوار تفاعلي مع «الغرب» (التصور الوهمي الأكثر دوامًا للحداثة الاستعمارية)، ليس ظاهرة فريدة في التاريخ السياسي والفكري للإسلام. تاريخيًّا؛

كان الإسلام دائمًا في حوار مع جهة تفاوت مهمة، كان هذا الحوار في وقت ما مع الفلسفة اليونانية (التي أسفرت عن الفلسفة الإسلامية)، أو التنسيق البوذي والرهبنة المسيحية (التي أصبحت مؤثِّرة في صعود التصوف الإسلامي)، أو اللاهوت اليهودي (الذي أصبح محوريًّا لمجموعة من الخطب اللاهوتية الإسلامية)، أو الإمبراطوريات الساسانية والبيزنطية (التي أصبحت أساسية للإمبراطوريات الإسلامية التالية). في حوار مع هذه الأوامر الأخلاقية والفكرية والتشريعية والسياسية، استطاع الإسلام تاريخيًّا صياغة وسرد ذاته وتمييز نفسه بشكل مؤسسي. كما ظهرت مؤشرات لتأثيرات أدبية متعددة الجوانب في اللغة العربية والفارسية والتركية أو الأردية لاحقًا أيضًا، متزامنة مع ارتفاع مراكز حضرية كبيرة في بغداد ونيسابور وإسطنبول؛ حيث نجحت النخبة الفكرية الحضرية في زراعة وإنتاج روائع هذه الأدبيات.

على مدى القرنين الماضيين، ما نسميه «الإسلام» بشكل عام (أو «الأيديولوجية الإسلامية» على وجه الخصوص) صاغ نفسه في حوار عدائي مع الحداثة الاستعمارية، ومع ذلك؛ فإن هناك فرقًا حاسمًا بين القرنين الماضيين والتاريخ الإسلامي السابق من حيث طبيعة ووجهة هذا الحوار. ما أعتقد أنه حدث خلال القرنين الماضيين هو تآكل منهجي لتعددية المواقع المتنوعة للإسلام بوصفه دينًا متعدد المجالات وثقافة تتوافق مع المجالات المتعددة؛ حيث جرى حصرها في موقع للمقاومة الأيديولوجية ضد الحداثة الاستعمارية. وإذا نظرنا إلى التاريخ الفكري والمؤسسي للإسلام قبل مواجهته القدرية مع الحداثة الاستعمارية، نرى أن الإسلام كان: (١) لغويًّا: متعدد الأصوات (يتحدث بعدة لغات؛ عربية، وفارسية، وتركية، وأوردو، وما إلى ذلك)؛ (٢) ثقافيًّا: متعدد المواقع (متواجد في جنوب آسيا، وغرب آسيا، وشمال إفريقيا... إلخ)؛ و(٣) خطابيًّا: متعدد الأوجه (لديه عدة سرديات مهيمنة؛ قانونية، وفلسفية، وصوفية، وما إلى ذلك). كانت جميع هذه القواعد المتعددة للمؤسسات الإسلامية موجودة بشكل متزامن، ومن ثَمَّ قادرة على التصرف بناءً على إحدى هذه القواعد للتحالف مع السلطة والهيمنة على الأخرى، وكان اللغة القانونية ومؤسسة القانون الإسلامي أكثر استمرارية في ذلك.

هناك أهمية خاصة متعلقة بتعدُّد البؤر في تاريخ الفكر الإسلامي؛ حيث إنني أرغب في إظهار تعدد اللغات النظامية التي نجحت تاريخيًّا في توليد والمحافظة

على مؤسسات سلطة دائمة في المجتمعات الإسلامية. عندما كان أساس تحديد الهوية الإسلامية هو العقل، فقد امتلك القدرة على توليد والمحافظة على حوار موجَّه نحو الكلام؛ إذ كانت الأصالة وأهمية للقانون هي الأساس، فإن لغة قانونية قد جرى تفويضها، وإذا عُبِّر عن التلازم الروحي مع الإله بمرور الزمن بالتحدي لكل من العقل والقانون، فقد جرى التمسك بسردية مرتبطة بالإنسانية.

كل هذه المجموعات المتعددة من العلاقات الجدلية، والأمور الحاسمة في تاريخ الفكر الإسلامي الطويل والمتنوع، تحولت إلى فضول تاريخي، ومن ثَمَّ فقدت تأثيرها السياسي عندما بدأت النخب الفكرية المسلمة في حوار مع الحداثة الاستعمارية، وعندما تحوَّل الإسلام بأكمله إلى موقع وحيد للمقاومة الأيديولوجية للاستعمار. يمنح تعدد البؤر في الحديث عن الإسلام ميولًا سردية ديمقراطية، ولكن تحوله إلى «الأيديولوجية الإسلامية» أفقده بشكل كامل هذه الخصائص الاجتماعية المتعددة. لم يكن أحد أكثر مسئولية عن هذا التحول من النخب الفكرية المسلمة نفسها؛ بينما كانوا يقدِّمون أيديولوجية لمقاومة الاستعمار، كانوا يَحرِمون أنفسهم بشكل منهجي من شيء أهم بكثير.

كان هناك شيء قاطع حول تكوين «الأيديولوجية الإسلامية» على أعتاب الثورة الإسلامية في إيران. تآكل الاعتداء العدواني للمواقف الفكرية الإسلامية قبل الحداثة وتكوين «الأيديولوجية الإسلامية» التي قدمتها في كتاب **(لاهوت الغضب)** كان مؤشرًا على حوار أطول وأكثر تعقيدًا بين «الإسلام والغرب» على مدى السنتين الأخيرتين وفي جميع أنحاء العالم الإسلامي. ثمانية أصوليين رئيسيين درستهم بتمعُّن في هذا الكتاب، هم أنفسهم في حوار مع ما حدث طوال تاريخ الإسلام الحديث. لا يوجد تقريبًا أي فكر إسلامي في القرنين الأخيرين لم يكن له تأثير رئيسي على جميع هؤلاء الأصوليين الذين درستهم في **(لاهوت الغضب)**؛ من السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨: ١٨٩٧م) إلى السير سيد أحمد خان (١٨١٧: ١٨٩٨م)، ومحمد عبده (١٨٤٩: ١٩٠٥م)، ورشيد رضا (١٨٦٥: ١٩٣٥م)، ومحمد إقبال (١٨٧٥: ١٩٣٨م)، وسيد قطب (١٩٠٦: ١٩٦٦م)، وحسن البنا (١٩٠٦: ١٩٤٩م)، وأبو الأعلى المودودي (١٩٠٣: ١٩٧٩م). لا يوجد تقريبًا أي فكر إسلامي رئيس لم يكن في حوار إبداعي مع هؤلاء الأصوليين الذين درستهم هنا،

ترتب على هذا الحوار مع هؤلاء المفكرين الأصوليين القول بأن نتيجة ما قدَّموه من إسهامات في الفكر السياسي الإسلامي الحديث هو - في الواقع - تلخيص لتحول مستمر لإيمانهم الجماعي إلى نقاش دسم مع مجموعة ألغاز قائمة من مرجعيات السلطة الغريبة التي كانت قادرة على تغيير إيمانهم الأصلي بشكل جذري.

(٤)

نتيجة النجاح المأساوي والفشل الفوري للثورة الإسلامية في إيران أدت إلى توجيهها الأيديولوجي - الذي نما على مدى القرنين الأخيرين - إلى استنتاج تاريخي؛ فقد نجحت «الأيديولوجية الإسلامية» في إنشاء جمهورية إسلامية، ولكنها في النهاية فشلت في إنشاء مؤسسات دائمة لآلية الدولة الديمقراطية أو الحريات المدنية الضرورية لها، ونتيجة لذلك فقدت بسرعة شرعيتها الثورية وتحولت إلى نظام ديني! هذا التناقض بين النجاح في وقت الأزمة والأزمة في وقت النجاح هو جوهري في تاريخ الإسلام، وجزء أساسي من الثقافة السياسية الإسلامية.

تتمثل أهمية الثورة الإسلامية في الجغرافيا الإقليمية؛ حيث إن صعود وانهيار الأيديولوجية الإسلامية التي أسهمت في توليدها ودعمها كان له دور محوري لما حدث في العالم الإسلامي عمومًا؛ ونتيجة لذلك فإن مسار تطورها المضطرب له أهمية عالمية أكبر بكثير من التاريخ الإيراني فقط.

يمكن تتبُّع التاريخ المعاصر لنجاح الأيديولوجية الإسلامية وفشلها، في إيران على وجه الخصوص، إلى عدد من النقاط في تاريخها الحديث، ولكن ربما يمكن أن نرجع بشكل أكثر تحديدًا إلى الثورة الدستورية التي جرت بين عامي ١٩٠٦: ١٩١١م؛ حيث قُيِّد النظام الاستبدادي القاجاري (١٧٨٩: ١٩٢٦م) بشكل جذري من خلال حدث مهم أعطى للإيرانيين دستورهم الأول، مما أدى إلى تحول تعريفهم من مواطنين في نظام ملكي إلى مواطنين في دولة وطنية حديثة. خلال الثورة الدستورية، كانت وسائط التحريض الأيديولوجي الثلاث قائمة بكامل قوتها؛ وهي: القوى القومية، والاشتراكية، والإسلامية. وبدأ حوار إبداعي بين هذه الأيديولوجيات الثلاث المتميزة، ولكن المتحاورة في العقود التي أدت إلى الثورة الدستورية. بحلول وقت نجاح الثورة في صياغة دستور وإقامة برلمان، كانت القوى

القومية والاشتراكية والإسلامية قد نالت دعمًا شعبيًّا كافيًا وزخمًا أيديولوجيًّا لتكون حاضرة تقريبًا بنسب متساوية على الساحة السياسية بشكل عام، ولها دور حيوي في صياغة الدستور. ولفهم الحركات الإسلامية بشكل مُتقَن اجتماعيًّا وبدقة فئوية (ليس فقط في إيران، ولكن في جميع أنحاء المنطقة)؛ فمن الضروري رؤيتها في حوار إبداعي ونقدي ومتزامن مع القوى العلمانية (سواء أكانت قومية أم اشتراكية) في وجودها الأيديولوجي والسياسي الفوري، وقد أدى تجاهل هذه الحقيقة إلى تثبيت نوع من «الإسلام» باعتباره حركة جوهرانية (ومن ثَمَّ تاريخية) على يد علماء الشرق الجدد (من ذوي الرؤية المحددة والأفكار المسبقة تجاه ما يُسمى بـ «المجتمعات الإسلامية»)، وشكَّل انحيازًا أدى إلى جعل علماء الشرق الجدد أنفسهم شركاء حقيقيين للإسلاميين.

في النهاية؛ لم تنجح الأهداف والطموحات للثورة الدستورية، بعدما تولى قائد عسكري يُدعى رضا خان بهلوي السلطة مع الأمراء القاجار المتعثرين في عام ١٩٢١م، وبحلول عام ١٩٢٣م أصبح رضا خان رئيس الوزراء الجديد، وبحلول عام ١٩٢٥م انتخبه مجلس دستوري ملكًا جديدًا. تم تنصيب رضا شاه في ٢٥ أبريل ١٩٢٦م، وتشكلت سلالة جديدة مع ابنه الأكبر (محمد رضا) بصفته ولي عهد له. ومنذ منتصف العقد الثاني من القرن العشرين حتى أواخر الثلاثينيات، بدأ رضا شاه تنفيذ مشروع واسع للتحديث السريع بدعم من الدولة، وخلال هذه العملية نجح في امتصاص الخطاب القومي، بينما قمع بشكل قاطع كلًّا من العناصر الاشتراكية والإسلامية في الثورة الدستورية. كان الإرث الدائم لحكم رضا شاه عبارة عن انعزال منهجي للطبقة الدينية وقمع وحشي للقوى الاشتراكية. مثال شهير على اضطهاده لليسار العلماني كان محاكمة وسجن ٥٣ شيوعيًّا إيرانيًّا مشهورين في أبريل ١٩٣٧م ووفاة قائدهم الفكري تقي أراني في سجن رضا شاه في ٤ فبراير ١٩٤٠م.

من الضروري أن نتذكر أنه خلال حكم رضا شاه، جرى تقييد الكثير من سلطة رجال الدين الشيعة بشكل كبير، بقيادة الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري، ولم تظهر أي معارضة دينية مشحونة ومنظمة بوضوح أثناء حكم رضا شاه، وقُمع الاحتجاج الشهير في مشهد في يوليو ١٩٣٥م على الفور، وفرض رضا شاه قواعد لباس عامة وسياسة نوع الحجاب بالقوة على النساء الإيرانيات مع معارضة ضئيلة جدًّا (حتى

يمكن القول إنها تُعتبر مهملة) من قِبل رجال الدين؛ حيث أُسكتوا تمامًا (أُجبروا على النفي وربما قُتلوا) كما حدث مع عالم الدين الشهير في الفترة الدستورية سيد حسن مدرس. أما الأئمة الأكثر تطرفًا مثل آية الله كاشاني فقد ظلوا ساخطين، ولكن دون أي تأثير سياسي خاص.

تحت حكم الدكتاتورية الوحشية في عهد رضا شاه، قُيِّدت بشدة كل تدابير الديمقراطية المؤسسية التي حققتها الثورة الدستورية في الفترة من ١٩٠٦: ١٩١١م، وهو ما جرى تدعيمه من خلال الاحتلال المشترك لإيران خلال الحرب العالمية الثانية. من رماد حكم رضا شاه، نشأ حزب تودة (الشيوعي)، وهو أكثر تنظيم سياسي تقدمي في تاريخ إيران الحديث، وله تأثيرات عالمية واسعة على شكل الثقافة السياسية الإيرانية. وبحلول عام ١٩٣٩م، أصبح من الواضح تمامًا أن نظام رضا شاه قد بدأ في تحالف جاد مع ألمانيا النازية؛ مما أسفر عن ارتباك البريطانيين الذين ساعدوه في الوصول إلى السلطة والأمريكيين الذين زادوا وجودهم الإقليمي تحت إدارة الرئيس روزفلت (١٩٣٣: ١٩٤٥م)، فقررت قوات «الحلفاء» التحرك سريعًا واحتلت إيران، وشكَّلت تحالفًا مع الاتحاد السوفيتي على الجبهة الروسية في الحرب مع ألمانيا، بينما أجبروا رضا شاه على التنازل لصالح ابنه الصغير محمد رضا شاه بهلوي. وبحلول نهاية الحرب، انضم الملك الجديد إلى جانب دول الحلفاء في الحرب، وتطور تحالف طويل المدى بين إيران من ناحية والولايات المتحدة والمملكة المتحدة من ناحية أخرى، وأصبحت شركات النفط في المملكة المتحدة والولايات المتحدة في ذلك الوقت المستفيد المباشر من دعمهما للشاه الشاب. ولكن الحدث الأكثر أهمية في فترة الاحتلال المتحالف في إيران كان تشكيل حزب تودة، الذي تحالف مع الاتحاد السوفيتي وصاغ أكثر أجندة سياسية طموحة للدولة الضعيفة، وأصبحت القوى الاشتراكية – التي انضمت تحت لواء الحزب – المستفيد الأكبر من فترة الحرب؛ مما أدى إلى تجميد كل من مكونات الوطنية والإسلامية في المشهد السياسي الإيراني، وعانت من السكون لفترة طويلة.

فيما يتعلق بصعود الإسلام الراديكالي في المنطقة في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، من الضروري أن ننظر في الجغرافيا السياسية للمنطقة؛ فقد انقسمت الهند وباكستان في عام ١٩٤٧م، لتكون أولى الدول المفصولة دينيًّا في

المنطقة، وجرى تصميمها من الهند الاستعمارية على وجه الخصوص بمصطلحات هندوسية وإسلامية، وبعد ذلك بعام واحد فقط - في عام ١٩٤٨م - تأسست دولة إسرائيل؛ أول دولة يهودية حديثة في المنطقة بمصطلحات دينية. وأدت الحرب العربية/ الإسرائيلية الأولى إلى تحويل مشكلة الفلسطينيين إلى حجر الزاوية في الصراعات الإقليمية، وكان من المتوقع أن يعزز الطابع اليهودي لدولة إسرائيل ميول المعارضة الإسلامية لها. وأصبح تطهير السكان المسلمين في الهند من قِبل مواطنيها الهندوس، وتأسيس دولة إسلامية في باكستان، وتشكيل دولة يهودية في فلسطين؛ أصبح كل هذا أولى علامات تسليط الضوء على التشكيلات السياسية بأبعاد دينية في المنطقة. وكان اغتيال رئيس الوزراء علي رضا في عام ١٩٥٠م، من قِبل أعضاء من منظمة فدائيي إسلام، من بين أولى علامات صعود مجموعة مسلمة متشددة تظهر على الساحة السياسية الإيرانية. ومع ذلك، فإن من الأمور ذات الأهمية الحاسمة أن نتذكر بدقة أنه في الوقت نفسه الذي كانت فيه تتشكل دولة يهودية في فلسطين وتقسيم هندوسي مسلم في الهند الكبرى، كانت إيران تمر بأهم مرحلة في تاريخها الحديث؛ حيث كان يهيمن عليها تنظيم سياسي علماني واشتراكي، وكان متحالفًا مع الاتحاد السوفيتي وملتزمًا بثورة اشتراكية إقليمية (عالمية). من المهم بالمثل أن نتذكر أنه على الرغم من أن حسن البنا أسَّس جماعة الإخوان المسلمين في مصر في عام ١٩٢٨م، فإن الفترة ما بعد الحرب في مصر - ومن ثم في العالم العربي - مميزة بوجود حركة قومية عربية قوية، مما تجلى في إنشاء حركة الضباط الأحرار في عام ١٩٤٩م، وانقلاب جمال عبد الناصر في عام ١٩٥٢م، وتحول مصر إلى جمهورية في العام التالي. وفي سوريا، في هذه الأثناء، قام ميشيل عفلق وصلاح الدين بيطار بتأسيس حزب البعث العربي الاشتراكي في عام ١٩٤٧م، وفي عام ١٩٥٥م جرى انتخاب الزعيم القومي البارز شكري القوتلي رئيسًا. وقد تم تجاهل هذه المسائل في التاريخ الإسلامي (الذي يدرسه الآن علماء الشرق الجدد)، وأدى هذا إلى توقُّع تاريخ شرقي سحري على مستوى عابر للقارات لحركات الإسلاميين، دون النظر في القوى القومية والاشتراكية الحاضرة في هذه الفترات الحرجة.

إذا كانت الخطة الاشتراكية لحزب تودة هي اللحظة الحاسمة في الفترة التي أعقبت احتلال الحلفاء لإيران خلال الحرب العالمية الثانية، فإن صعود رئيس

الوزراء محمد مصدق إلى الواجهة السياسية بمجرد مغادرة القوات الأجنبية لإيران يمثِّل بداية مشروع وطني واسع النطاق؛ حيث أزاحت القومية الشعبية لمصدق الوطنية الإيرانية بعيدًا عن الوطنية الرسمية في عهد رضا شاه وأدخلت عنصرًا قويًّا من القومية في الثقافة السياسية الإيرانية. وعلى الرغم من أن آية الله كاشاني هو الممثل الرئيسي في هذه الفترة، فإنه ما زال تحت القيادة الدينية المحافظة لآية الله البروجردي، وشهد الشيعة بشكل عام ورجال الدين الشيعة بشكل خاص دورًا ضئيلًا في السياسة الإيرانية. وأقر البرلمان الإيراني - في أبريل ١٩٥١م بقيادة رئيس الوزراء محمد مصدق - تأميم صناعة النفط الإيرانية، ولم تتمكن شركة النفط الإنجليزية الإيرانية من مواصلة أعمالها، ونتج عن ذلك مقاطعة بريطانيا لشراء النفط الإيراني، وبدأ صراع على السلطة بين الشاه ومصدق. إن صعود رئيس الوزراء محمد مصدق وتأميم صناعة النفط - التي عارضها كل من حزب تودة والشاه (أحدهما لصالح الاتحاد السوفيتي، والآخر لصالح شركات النفط الأمريكية والبريطانية) - أعطيا زخمًا دائمًا للانتفاضة الشعبية تحت راية القومية المناهضة للاستعمار في إيران.

بالطريقة نفسها التي أثَّر بها صعود رضا شاه في عقد العشرينيات على الثقافة السياسية الإيرانية وأرسى ديكتاتورية استبدادية، حدث انقلاب موَّلته وكالة المخابرات المركزية الأمريكية في عام ١٩٥٣م، الذي أطاح بحكومة رئيس الوزراء محمد مصدق المنتخبة ديمقراطيًّا وأعاد محمد رضا شاه بهلوي إلى العرش، وأعاد فترة جديدة من القمع السياسي الوحشي وتفكيك جميع أشكال التنظيمات السياسية. انقلاب أغسطس ١٩٥٣م المموَّل من قِبل وكالة المخابرات المركزية هو ذكرى مؤلمة بشكل خاص في تاريخ إيران الحديث، كان هدف هذا الانقلاب هو تأمين مصالح النفط والإستراتيجية المستمرة للولايات المتحدة في المنطقة، التي جرى التعبير عنها الآن تحت رئاسة دوايت د. أيزنهاور (١٩٥٣: ١٩٦١م)، وقد أدى الملك الجديد مهمته في القضاء على جميع أشكال المعارضة؛ سواء أكانت علمانية أم دينية. وشهد بقية العقد تقديم الكثير لأجل مصالح الإدارة الأمريكية، وشكَّل جبهة رئيسية ضد التوسع السوفيتي في المنطقة، كما ظهرت إيران بصفتها حليفًا قويًّا لإسرائيل، واستند عرش بهلوي على احتياطي نفطي لا متناهٍ عند مصب الخليج

الفارسي الإستراتيجي، واعتقد الملك الإيراني أنه سيكون الملك الأسطوري جمشيد في زمنه وسيعيش إلى الأبد (دون معرفته بأن زهاك قادم في الطريق).

نتيجة واحدة حاسمة (لم يتوقعها الملك تمامًا) لقمع جميع أشكال التنظيمات السياسية في الفترة التي أعقبت انقلاب وكالة المخابرات المركزية في عام ١٩٥٣م، وهي تحول الممارسات التقليدية الشيعية القائمة على التقية إلى شبكة سياسية قوية من الانتماءات الدينية، وشكَّلت انتفاضة يونيو ١٩٦٣م بقيادة آية الله خميني لحظة بعث لهذا التطور الداخلي. تسبَّب تأميم قناة السويس على يد جمال عبد الناصر في عام ١٩٥٦م - في خضم زخم القومية العربية المناهضة للاستعمار - في إحداث تأثير إقليمي هائل دفع الشاه إلى بدء إصلاحات كبرى لاحتواء الآثار السياسية التي ترتبت عليها. وكانت انتفاضة يونيو ١٩٦٣م أول علامة على صعود جدول أعمال إسلامي مهم في المعارضة السياسية الإيرانية منذ الثورة الدستورية، وقد تتماثل في أهميتها مع ثورة التبغ في الفترة من ١٨٩٠: ١٨٩٢م، التي عبَّدت الطريق إلى الثورة الدستورية في الفترة من ١٩٠٦: ١٩١١م. صحيح أن آية الله كاشاني كان نشطًا جدًّا في تطورات تأميم النفط الإيراني؛ لكن هذا الإنجاز كان بشكل رئيسي بقيادة محمد مصدق ومشروعه القومي. وكانت «الثورة البيضاء» للشاه في أوائل الستينيات تسعى إلى إطلاق إصلاح اجتماعي كبير برعاية الدولة لمقاومة جاذبية الثورات الاشتراكية القادمة من كوبا والجزائر على وجه الخصوص، وشكَّل تكوُّن منظمة التحرير الفلسطينية في عام ١٩٦٤م عاملًا مؤثرًا بالمثل في تكوين الثقافة السياسية في المنطقة، وأدت حرب الأيام الستة (١٩٦٧م) إلى إهانة جديدة للدول العربية، وإلى تزايد راديكالية المثقفين العرب والمسلمين، وتقسيم المنطقة على خطوط الولاء للولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي. على الرغم من أن الثورة بقيادة آية الله خميني في يونيو ١٩٦٣م قُمعت بنجاح (وبقسوة) من قِبل جيش الشاه، فإنها شكَّلت أولى العلامات على أن نظام الشاه - الذي بدا غير قابل للتدمير منذ انقلاب عام ١٩٥٣م - كان هشًّا إلى حد ما.

على الرغم من أن الحدث السياسي الأهم بعد انقلاب عام ١٩٥٣م كان انتفاضة يونيو ١٩٦٣م ضد نظام بهلوي، فإنه يجب أيضًا أن نلاحظ صعودًا حاسمًا لمنظمات المقاومة الريفية والحضرية؛ سواء العلمانية الماركسية أو الإسلامية

(مستقلة عن آية الله خميني). بدأت منظمة فدائيي خلق ومنظمة مجاهدي خلق، بالإضافة إلى الجماعات الناشئة قبل الثورة وبعدها، نشاطاتها القتالية اعتبارًا من أوائل السبعينيات وهزوا الثقة العسكرية في نظام بهلوي. كان الفدائيون علمانيين ماركسيين وكان المجاهدين إسلاميين راديكاليين ببرنامج اشتراكي مؤكد (انشقت عنهم لاحقًا مجموعة علمانية ماركسية). وطوال عقد السبعينيات، كانت هاتان المنظمتان العسكريتان مسئولتين بشكل رئيسي عن الحفاظ على روح ثورية فيما بعد انقلاب عام ١٩٥٣م وقمع انتفاضة يونيو ١٩٦٣م.

اعتمد الشاه على زيادة أهمية إيران في المنطقة، ومن ثَمَّ كان نظام الشاه قاسيًا في سحق هذه الحركات المسلَّحة، وأدى الصراع العربي/ الإسرائيلي في عام ١٩٧٣م إلى حظر النفط العربي، ونلاحظ أن الشاه لم يشارك في هذا الحظر، وترتب على ذلك ارتفاع أسعار النفط بشكل كبير، وزادت إيرادات النفط في إيران بشكل كبير؛ مما سمح للشاه بتنفيذ برنامج واسع للتوسع الصناعي والعسكري. كان الارتفاع المفاجئ في إيرادات النفط مصاحبًا لارتفاع التضخم وهجرة كبيرة للفلاحين المعدمين إلى الأحياء الحضرية ونقص في الإسكان وزيادة الاستياء بين الفئات الأكثر فقرًا والفئات الوسطى الدنيا من الشعب بسبب توسع الفوارق الاجتماعية. ومع نمو تأثيره العسكري، احتفل الشاه بنفسه في عام ١٩٧٣م بالذات بكونه ملكًا لكل الملوك وشمس الجنس الآري، كما كان يحب أن يطلق على نفسه، وفي عام ١٩٧٥م ألغى جميع الأحزاب السياسية تمامًا وأمر بتشكيل دولة حزبية واحدة؛ حزب الرستاخيز (حزب الإحياء). وأصبح سوء معاملة السجناء السياسيين من قِبل جهاز أمن الدولة (سافاك) موضوعًا للإدانة الدولية الشاملة.

التشكيلات الثلاثة الكلاسيكية للتوجهات الأيديولوجية في التاريخ الإيراني الحديث (القومية والاشتراكية والإسلامية) كانت جميعها موجودة عند بزوغ الثورة الإيرانية (١٩٧٧ : ١٩٧٩م). عندما سافر الرئيس المصري أنور السادات إلى إسرائيل في ١٩ نوفمبر ١٩٧٧م وألقى خطابه أمام البرلمان الإسرائيلي، ظهر العديد من علامات الأمل والمصالحة في المنطقة؛ ولكن بحلول سبتمبر من العام التالي، كانت هناك علامات على اندلاع انتفاضة اجتماعية هائلة ضد الشاه في شوارع طهران ومدن إيران الأخرى، واتحدت القوى القومية (الجبهة الوطنية) والاشتراكية (من

حزب تودة إلى الفدائيين) والإسلامية (من الخميني إلى المجاهدين) - في تحالف لحظي - وفككوا نظام الشاه البهلوي في سلسلة من التظاهرات الوطنية. ظهر آية الله خميني، أولًا من قاعدته في النجف في العراق، ثم من مقره المؤقت في ضاحية نوفل لوشاتو في ضواحي باريس، ببطء بصفته زعيمًا للثورة؛ لم يكن هذا متوقعًا ولم يكن حتميًّا، ولكنها كانت ناتجة من آلة تنظيمية ودعائية شيعية مجهزة جيدًا، بالإضافة إلى تصميم آية الله خميني وقناعته التي لا تهتز وحرية التعبير التي تمتع بها نتيجة حياته في المنفى، بالإضافة إلى دعم الصحافة العالمية. لم يتمكن النظام الشاهي فقط من مواجهة المعارضة داخل البلاد، بل كان هناك خطر أكبر من جانب الخطاب الثوري لآية الله خميني، الذي قاد بالتالي مسار الثورة بطريقة تفيد فئته الدينية الخاصة. ومع تفاقم الوضع السياسي، فرَّ الشاه وعائلته من البلاد في ١٦ يناير ١٩٧٩م، وبعد ذلك بقليل، في ١ فبراير ١٩٧٩م، عاد آية الله خميني منتصرًا لكي يجري استقباله بشكل ضخم من ملايين الإيرانيين من جميع طبقات المجتمع. بحلول ١ أبريل ١٩٧٩م، وبعد عملية الاستفتاء، تم إعلان وإنشاء الجمهورية الإسلامية، ونجحت الثورة الإيرانية حينئذ في تفكيك النظام الملكي، وكانت المهمة الفورية هي تطهيرها إسلاميًّا (من خلال إزالة جميع منافسيها الأيديولوجيين) في أقوى أجندة للقوى الدينية الشيعية.

العقد الأول الذي أعقب نجاح الثورة الإسلامية كان فترة الإرهاب الفكري والقضاء النظامي على جميع أشكال المعارضة السياسية والأيديولوجية؛ من القوى الثورية التي قادت الثورة، والتي طالما طالبت بحصة من السلطة. تشكَّلت الفرصة الأفضل للخميني من أجل القضاء على معارضيه في ٤ نوفمبر ١٩٧٩م، حينما هاجمت مجموعة من الطلاب المتطرفين السفارة الأمريكية في طهران واحتجزت اثنين وخمسين عضوًا من السلك الدبلوماسي الأمريكي. طالب الطلاب بتسليم الشاه، الذي كان في الوقت ذاته في الولايات المتحدة للعلاج الطبي؛ لمواجهة محاكمة في إيران. أزمة رهائن الولايات المتحدة في عام ١٩٧٩ : ١٩٨٠م، سرعان ما تحولت إلى أول حملة يعمل من خلالها آية الله خميني لشن حملة قمعية ضد جميع المعارضين العلمانيين والدينيين لحكمه الاستبدادي، ودفع من خلالها بتشكيل جمعية دستورية للعلماء الدينيين لصياغة دستور إسلامي، غير ديمقراطي وغير ممثل في جوهره، قائم

على مذهب ولاية الفقيه. وبينما كان انتباه العالم مشغولًا بمصير اثنين وخمسين رهينة أمريكية، عجَّل ممثلو الخميني بكتابة دستور الجمهورية الإسلامية واعتماده دون أي إمكانية لإجراء مناقشة عامة حول بنوده الخاصة. وتحت مسمى مكافحة الإمبريالية (وربما لخوف حقيقي من أن الولايات المتحدة قد تكون ترتب لانقلاب على غرار عام ١٩٥٣م وإعادة الشاه إلى السلطة)، منع الخميني أي مناقشة جادة حول تفاصيل الجمعية الدستورية والتزامها القاطع بكتابة «إسلامية» لدستور الجمهورية الناشئة. هوجمت وفُككت أي محاولات لنقاش بديل حاول العلماء العلمانيين (أو حتى الدينيين) تنظيمه من أجل مناقشة بنود الدستور بوحشية من قِبل العصابات والأشرار المتحالفين الذين جرى تنظيمهم واستخدامهم بانتظام من قِبل مراكز السلطة الناشئة في الجمهورية الإسلامية. النتيجة كان دستورًا أكثر تراجعًا ورداءةً في مؤسساته غير الديمقراطية مقارنة بالدستور الإيراني عام ١٩٠٦: ١٩١١م.

في يناير ١٩٨٠م، تمت الموافقة على دستور الجمهورية الإسلامية، وقد أدى احتجاز الرهائن الأمريكيين إلى تحقيق الهدف منه، بل أصبح الإصرار على احتجازهم غير مُجدٍ (إذا لم يكن عبئًا)؛ ولذلك أُطلق سراحهم، ولكن المقاومة السياسية والأيديولوجية للأوامر الصادرة عن الجمهورية الإسلامية استمرت، سواء بشكل سلمي أو عنيف. بحلول سبتمبر ١٩٨٠م، بدأت حرب إيران والعراق، وهو ما أعطى زخمًا إضافيًّا للثورة الضعيفة ولجهد الخميني الموجَّه نحو تحديد طابعها بشكل إسلامي جذري. في الوقت نفسه، من الخارج، كانت الأمور مختلفة؛ حيث إن صعود الثورة الإسلامية ونجاحها في إيران أرسلا تهديدات في جميع أنحاء المنطقة ولقلب الأنظمة الفاسدة في دول الخليج وفي جميع أنحاء العالم العربي والإسلامي، من شمال إفريقيا إلى آسيا الوسطى؛ مما أدى إلى تداعيات خطيرة على حركة تحرير فلسطين الوطنية؛ فقد كانت هناك انتفاضة اجتماعية ضخمة أطاحت بنظام ديكتاتوري مسلَّح حتى النخاع بأكثر أسلحة متطورة وبدعم كامل من الولايات المتحدة. من أجل وقف انتشار الحماسة الثورية الإسلامية نحو الغرب في العالم العربي، كانت حرب إيران والعراق إستراتيجية حيوية. بدأت حرب إيران والعراق في ٢٢ سبتمبر ١٩٨٠م، وهو ما يمثل بداية صراع متبادل تدميري استمر لثماني سنوات (١٩٨٠: ١٩٨٨م)، وأفنى الكثير من الأرواح على الجانبين، وأفنى تمامًا الطاقة

الثورية للثورة الناشئة. وافقت كل من الولايات المتحدة والدول الغربية الأوروبية على أن دعمها الفعال للطموحات المهووسة لصدام حسين سيكون أفضل وسيلة للحيلولة دون انتشار الثورة الإيرانية غربًا في العالم العربي وشمال إفريقيا؛ وبالتالي دعموا صدام حسين بشكل نشط (عسكريًّا)، ونجحت سياسة ريجان بخصوص الاحتواء المزدوج إلى تحويل انتباه صدام حسين بعيدًا عن النزاع الإسرائيلي/ الفلسطيني، وإعادة توجيهه نحو الجمهورية الإسلامية، بينما توقفت قدرة الثورة الإسلامية على الانتشار في باقي العالم الإسلامي. وفي أعقاب الثورة الإسلامية في إيران، فاز حزب الليكود اليميني بزعامة مناحيم بيغن في الانتخابات الوطنية؛ مما أنهى حكم حزب العمل بالسيطرة على إسرائيل لمدة تقارب ثلاثة عقود. وبين مارس ويونيو ١٩٧٨م، احتلت إسرائيل جنوب لبنان وأعلنته منطقتها الأمنية. وبحلول سبتمبر ١٩٧٨م، أبرمت إسرائيل ومصر اتفاقية كامب ديفيد للسلام من خلال جهود وساطة الولايات المتحدة، وفي العام التالي - ومع انهيار نظام الشاه - وقَّعت إسرائيل ومصر اتفاقية سلام في واشنطن، العاصمة الأمريكية؛ حيث وافقت إسرائيل على تسليم سيناء إلى مصر، مع الاحتفاظ بقطاع غزة. ومن أجل الاستمرار في الزخم الذي أطلقته كامب ديفيد، كان من الضروري تحويل صدام حسين بعيدًا عن القضية الفلسطينية، وفي الوقت نفسه - خلفًا لدخان الستارة الملتهبة في الحرب مع العراق - استمر الخميني في قمع شديد ضد جميع القوى الأخرى التي كانت حاسمة في نجاح الثورة الإسلامية وأسست لنخبة أجهزة الجمهورية الإسلامية.

فتح غزو الاتحاد السوفيتي لأفغانستان في عام ١٩٨٠م جبهة ثانية للإمكانات أمام إدارة ريغان؛ هذه المرة لعرقلة انتشار الثورة الإسلامية الإيرانية شرقًا نحو آسيا الوسطى، ولطرد السوفيت من أفغانستان. وفي الوقت نفسه، كانت هياكل الاتحاد السوفيتي الداخلية تتجه نحو الانهيار بموجب سياسات الإصلاح السياسي والاقتصادي المعروفة بـ «غلاسنوست» و«بيريسترويكا» التي قادها ميخائيل غورباتشوف. وسرعان ما اتحدت الولايات المتحدة والسعودية ودولة باكستان - التي تُعتبر حليفة للأولى - في عملية لإنشاء حركة طالبان (من بين اللاجئين الأفغان في باكستان، بالإضافة إلى قوة قتالية من بقية العالم الإسلامي)؛ لمواجهة الغزو السوفيتي. واكتسب تكوين «الطالبان» الذي يستند إلى المذهب السني أهمية

أخرى لوقف انتشار الثورة الإيرانية المبنية على المذهب الشيعي شرقًا؛ بسبب التأثير المنقح للتيار الوهابي في صفوف «الطالبان»، سواءً على مستوى قادتهم أو أفرادهم.

قُمعت بذلك احتمالية تمدد الثورة الايرانية نحو الشرق في أفغانستان من قِبل «الطالبان» ونحو الغرب في العراق من قبل صدام حسين، واستُنفدت الطاقة الثورية في إيران تمامًا، ومُنعت من نشر نداءات الثورة في أماكن أخرى، وتوجهت إلى الداخل نحو تشكيل طائفة تنتمي إلى العصور الوسطى، متهمة ومُفرِطة في انتهاكاتها لشعبها وغير قادرة على نشر أجنحتها السليمة في مكان آخر. تم تكميم نداء الثورة الإسلامية بنجاح؛ ولكن قريبًا ستكون لدى الأمريكيين أسباب كثيرة للندم على هذا النجاح. في ٣ يوليو ١٩٨٨م، أُسقطت طائرة إيرانية فوق الخليج الفارسي من قِبل USS Vincennes ولقي جميع ركابها وأفراد الطاقم (٢٩٠) مصرعهم، وبحلول نهاية ذلك الشهر، قبلت الجمهورية الإسلامية - التي هُزمت وتحطمت، ولكنها كانت مطمئنة لعدم خسارة أي أراضٍ - اتفاقية وقف إطلاق نار مع العراق، بعد مفاوضات رعتها الأمم المتحدة في جنيف، وانتهت حرب إيران والعراق بتدمير كلا البلدين، واستُنفدت تمامًا الطاقة الثورية للجمهورية الإسلامية، مع خسارة مئات الآلاف من الأرواح البريئة وذهابها سُدًى. انتهت حرب إيران والعراق بشكل مُخزٍ للجانبين، بينما كُبتت المعارضة الداخلية للنظام الإسلامي في إيران بنجاح، كانت الجمهورية الإسلامية فائزة، ولكنها تم تقييدها تمامًا وجرها إلى صراعها الداخلي من أجل البقاء. بعد نهاية حرب إيران والعراق، تطورت أزمة خلافة جادة لحكم الخميني باعتباره زعيمًا أعلى.

في المادة الخامسة من الدستور الأصلي للجمهورية الإسلامية (١٩٧٩م): «خلال غيبة لإمام الزمان (عليه السلام)، تنتقل حكومة وقيادة الأمة إلى الفقيه العادل والتقي العارف بظروف عصره، والشجاع والقادر على الإدارة، والمعترف به والمقبول قائدًا من قِبل أكثرية الشعب». منذ عام ١٩٧٩م حتى ما يقرب من نهاية حرب إيران والعراق، كان آية الله حسن علي منتظري - الحليف الوثيق لآية الله خميني - يُعلن عنه باعتباره وريثًا للزعيم الثوري المسن، وعلى الرغم من أن آية الله منتظري لم يكن ذا منصب كبير بما يكفي للتأهل ليكون فقيهًا، فإن آية الله خميني قد روج له باستمرار على أنه كذلك. ومن أجل إظهار توجهاته الفكرية المتوافقة مع آية

الله خميني، نشر آية الله منتظري بنفسه سلسلة محاضرات حول قضية ولاية الفقيه (القيادة الدينية)، وهي الركن المهم للجمهورية الإسلامية، بالنظر إلى المادة الخامسة من دستور الجمهورية الإسلامية التي تتطلب منه أن يكون فقيهًا وأن يؤمن بالمذهب الذي يشرع حكمه الخاص في المستقبل؛ ولكن تدريجيًّا، بدأ اتفاق آية الله منتظري مع آية الله خميني يتأرجح حول مختلف السياسات، والتي اتسمت في النهاية بتصاعد الأزمة في سياق فضيحة إيران/ كونترا، عندما انكشف أن إدارة ريغان والجمهورية الإسلامية (بينما كانتا تصفان بعضهما البعض بصوت عالٍ بأنهما «الشيطان الكبير» و«الدولة المارقة») كانتا في الواقع مشغولتين بتبادل الأسلحة مقابل رهائن أمريكيين محتجزين في لبنان؛ حيث وُجِّهت عائدات بيع الأسلحة لتمويل حرب الولايات المتحدة في نيكاراغوا. عندما اكتشف الخميني أن مكتب آية الله منتظري قد لعب دورًا في الكشف عن هذا السر الحرج، أقاله من منصبه بصفته خليفة له، وهكذا واجهت الجمهورية الإسلامية مشكلة كبيرة في مسألة الخلافة؛ مَن سيخلف الزعيم الثوري المسن ليشغل منصب الزعيم الأعلى، كما هو مطلوب في المادة الخامسة والمواد الأخرى من دستور الجمهورية الإسلامية؟ المشكلة كانت في أنه لم يكن هناك فقيه من كبار العلماء متوافقًا سياسيًّا مع قناعات الخميني في ولاية الفقيه، والعلماء الأصغر سنًّا الذين كانوا يشاركونه هذا الاعتقاد لم يكونوا على المستوى الكافي ليشغلوا هذا الموقع، كان هناك حل وحيد آخر، كان يتعين تغيير الدستور؛ ولكن مرة أخرى، كان يجب أن يكون العالم منشغلًا ومنتبهًا إلى أمور أخرى، ولذا بينما كانت الأئمة الشيعة مشغولة بإعادة صياغة الدستور لسد الثغرات فيه؛ ظهرت الفتوى الدينية ضد كاتب رواية ما بعد حداثية. قامت الجماعات المسلمة في إنجلترا وباكستان بالتظاهر احتجاجًا على ما اعتبروه مقاطع في رواية سلمان رشدي (**آيات شيطانية**) (١٩٨٩م)، وبعد فترة وجيزة أصدر آية الله خميني فتوى شهيرة ضد رشدي في ١٤ فبراير ١٩٨٩م (يوم القديس فالنتين)، وبينما كان العالم بأسره في حالة من الاستياء من هذه الفتوى، أمر الخميني في ٢٥ أبريل ١٩٨٩م بتشكيل لجنة مراجعة دستورية لإعادة صياغة دستور الجمهورية الإسلامية؛ لفتح الباب أمام فقيه من درجة أقل مثل حجة الإسلام علي خامنئي (الذي ترقى فجأة وفي ليلة واحدة إلى رتبة أعلى من آية الله، وهو المعادل الوظيفي للإشارة إلى خريج متقدم في جامعة أمريكية بأنه

«أستاذ عامل»). كانت هناك قضايا أخرى يجب معالجتها أيضًا، مثل ازدياد القوة والشعبية لرئيس الوزراء مير حسين موسوي، الذي انتهى به المطاف بإلغاء منصبه تمامًا في الدستور الجديد. عندما توفي الخميني أخيرًا في ٣ يونيو ١٩٨٩م، وبينما كان العالم بأسره يبحث في معضلة الفتوى التي أصدرها ضد سلمان رشدي، كانت المؤسسات غير الديمقراطية للجمهورية الإسلامية في مكانها بشكل جيد؛ حيث جرى إقصاء شخصيات أكثر تقدمية مثل مير حسين موسوي بشكل تام، وعُين حجة الإسلام علي خامنئي زعيمًا أعلى، ووصل علي أكبر هاشمي رفسنجاني إلى منصب الرئاسة الذي جرت تقويته بشكل كبير.

شهد العقد الثوري بين عامي ١٩٧٩ : ١٩٨٩م في إيران، الذي حكمه بيد من حديد آية الله خميني نفسه (في مقاربة لتجربة جنيف في عصر كالفين)، شهد تدهورًا من نظام نابض بالحيوية إلى نظام قمعي بشكل وحشي داخل إيران، بالإضافة إلى عجز عن التوسع الثوري خارجيًّا وتوجيه التمرد تدريجيًّا نحو نقاط معينة في المنطقة. مُنعت الثورة الإسلامية من خلال الولايات المتحدة وأوروبا (من خلال وساطة صدام حسين وطالبان) من نشر جناحيها وتصدير ثورتها جماعيًّا إلى الشرق والغرب من البلاد، وأصبحت الثورة الإسلامية - التي تحولت الآن إلى نظام داخلي ذي طابع ديني تقليدي وسيئ السلوك في معاملته لحقوق الإنسان والحقوق المدنية - متورطة بشكل متزايد مع حركات التحرير الوطنية في لبنان وفلسطين؛ مع منظمة حزب الله وحركة حماس بشكل خاص.

شنَّ الجيش الإسرائيلي غزوًا عسكريًّا ضخمًا على لبنان في صيف عام ١٩٨٢م، وكان الغزو الإسرائيلي للبنان يهدف إلى تدمير قواعد المقاومة الفلسطينية قرب الحدود الشمالية لإسرائيل؛ لكن وزير الدفاع أرييل شارون تقدَّم بهذا الغزو حتى بيروت، وأجبر منظمة التحرير الفلسطينية على مغادرة البلاد تمامًا. وأدى الغزو الإسرائيلي للبنان في النهاية إلى توحيد القوى الشيعية اللبنانية في حزب الله وتوطيد علاقاته مع الجمهورية الإسلامية في إيران. في هذه الأثناء، بدأت الانتفاضة الفلسطينية الأولى في عام ١٩٨٧م في فلسطين وساعدت في زيادة قدرة حماس على التأثير، وبدأ التورط المتزايد للجمهورية الإسلامية مع حزب الله وحماس في منحها قدرًا من الاعتراف الثوري على المستوى الإقليمي والذي فقدته تمامًا داخليًّا.

بدلًا من تصدير طاقة ثورية قوية وصحية لتفكيك نظم فاسدة ومتقادمة، أصبحت الجمهورية الإسلامية الآن في مجال توسيع النطاق للخوف والغضب، وفي تدعيم الحركات الوطنية في لبنان وفلسطين بأسلوب راديكالي.

داخليًّا؛ بعد وفاة آية الله خميني، كانت الفترة من عام ١٩٨٩: ١٩٩٧م فترة إعادة الإعمار ما بعد الحرب، برئاسة القائد الحذر والعقلاني علي أكبر هاشمي رفسنجاني (رئيس الجمهورية الإسلامية لولايتين متتاليتين؛ ١٩٨٩: ١٩٩٧م)، تلاشى خلالها واختفى تدريجيًّا حكم الأيديولوجيات العقائدية، وسادت العقلانية والسياسة البراجماتية. في هذه المرحلة، تم القضاء بشكل فعَّال على كل معارضة معنوية للجمهورية الإسلامية؛ فلم يكن كل من مؤيدي النظام الشهيرين لابن الشاه، ومن مؤيدي مجاهدي خلق، في موقع يمكِّنهما من إسقاط الجمهورية الإسلامية؛ ولكن جذور المعارضة الداخلية لحكم الطبقة الدينية كانت تنتشر بشكل كبير، وجيل جديد من المفكرين العلمانيين ذوي القناعات الثورية أو الدينية في تحدٍّ بنجاح النظام الراهن بشكل نظامي (وحتى نظريًّا)، وذلك بتحديد الدور المؤسسي للمفكرين الدينيين.

خارجيًّا؛ في هذه الأثناء، كان الوحشان اللذان أنشأتهما الولايات المتحدة وأوروبا لوقف جاذبية الثورة الإسلامية الشاملة في المنطقة: صدام حسين من جهة، وأسامة بن لادن من جهة أخرى، على وشك أن يبدآ في التصرف بقوة والعودة ليطاردا أشباح فرانكشتاين وشركائهم الذين أنشأوهما في المختبرات السفلية في البنتاغون. وبحلول عام ١٩٨٨م، انتهت حرب إيران والعراق، وطُرد الاتحاد السوفيتي من أفغانستان وتم تفكيكه في وقت لاحق، وكانت الولايات المتحدة وأوروبا سعيدتين تمامًا بأنفسهما. في هذه الفترة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، كتب المفكرون الأيديولوجيون مثل فرانسيس فوكوياما مقالات وكتبًا عن «نهاية التاريخ»، أو تحدَّث المثقفون الإستراتيجيون مثل صموئيل هنتنغتون عن صعود الصراعات الحضارية على وقع انتصار «الغرب». بين فوكوياما وهنتنغتون، جرت صياغة طابع السياسة الخارجية الأمريكية بشكل دائم في تصميم رمزي محطم للأصنام وقادر دائمًا على الانتصار.

بعد أن اعتقد فرانسيس فوكوياما أن العالم قد انتهى، وبينما كان صموئيل هنتنغتون يكتب أطروحته حول صراع الحضارات، غزا صدام حسين الكويت في ٢ أغسطس ١٩٩٠م، بعد أن شعر بالثقة من دعم الولايات المتحدة خلال غزوه لإيران ولم يكن ملتزمًا بأي تصنيف حضاري يستطيع كبح جماح طموحه، وبذلك بدأت أول علامة على المشاكل بالنسبة للولايات المتحدة وحلفائها، الذين اجتمعوا قريبًا تحت قيادة الرئيس جورج هيربرت ووكر بوش (١٩٨٩: ١٩٩٣م) وأجبروا صدام حسين على الانسحاب من الكويت، لكنهم امتنعوا - مدفوعين بالحكمة - عن تفكيك نظامه. وبحلول العام التالي، انتقل أسامة بن لادن - الذي أسس تنظيم القاعدة خلال حرب أفغانستان في مقاومة الاتحاد السوفيتي في عام ١٩٨٨م - إلى السودان وبدأ عملياته الأكثر طموحًا (وعالمية). وفي ٢٦ فبراير ١٩٩٣م، جرت محاولة تدمير مركز التجارة العالمي في نيويورك للمرة الأولى، ولكن دون نجاح. وبحلول أكتوبر من العام نفسه، قتلت ميليشيا صومالية - ذكرت التقارير أن لديها صلات بتنظيم القاعدة - ثمانية عشر جنديًّا أمريكيًّا في مقديشو. وبحلول عام ١٩٩٦م، عاد أسامة بن لادن إلى أفغانستان، وبعد ذلك بقليل، في ٢٥ يونيو، دُمِّر مجمع سكني عسكري أمريكي في الظهران بالسعودية. وبعد عامين، في ٧ أغسطس ١٩٩٨م، فُجرت السفارات الأمريكية في نيروبي بكينيا، ودار السلام بتنزانيا؛ حيث قُتل أكثر من ٢٢٠ شخصًا. وبعد عامين آخرين، في ١٢ أكتوبر ٢٠٠٠م، شُنت هجمات على مدمرة البحرية الأمريكية USS Cole قبالة ساحل اليمن؛ مما أسفر عن مقتل سبعة عشر بحَّارًا أمريكيًّا. وأخيرًا، في ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، خَطف تسعة عشر مشتبهًا بهم من تنظيم القاعدة أربع طائرات أمريكية وحطموها في مركز التجارة العالمي في نيويورك، والبنتاغون في واشنطن العاصمة، وحقل في بنسلفانيا. يمكن تتبُّع أصول التنظيم الجهادي المعروف باسم القاعدة - المسئول على ما يبدو عن جميع هذه الهجمات - من العرب والمسلمين الآخرين الذين انضموا إلى القتال ضد الاتحاد السوفيتي في أفغانستان؛ فقد جُنِّد هؤلاء المقاتلون بشكل رئيس من مخيمات اللاجئين الأفغانية في باكستان، وتدريبهم باستخدام موارد مالية واستخباراتية ومرافق تدريب من مصادر مشتركة أمريكية وسعودية وباكستانية. تمامًا مثل البومرانج الأسترالي - أو كالمثل الشائع عندما تعود الدجاجة إلى العش للنوم - كان صدام حسين وابن

لادن يعودان ليطاردا القوات التي أسهمت في تدعيمهم منذ البداية.

وقد استدعى الغزو الأمريكي لأفغانستان في أكتوبر ٢٠٠١م والعراق في مارس ٢٠٠٣م إلى المسرح العالمي فكرة «الحرب العالمية على الإرهاب»، التي تُعَد وتُدعَم بواسطة نوع جديد من الأيديولوجية الأمريكية المعروفة باسم «المحافظون الجدد». «المحافظون الجدد» - كما يشار إليهم هنا في الولايات المتحدة - عنيدون في قناعاتهم وتصريحاتهم التي لم تُختبر، كما يتميزون بكونهم حاملي رايات الحرب؛ وبالتالي ظهرت دورة من العنف العالمي، جرى توليدها واستمرارها بين قوتين متشابكتين دياليكتيكيًّا؛ الأولى: مركزها حول عودة القوة الأمريكية، على الأرجح أفضل توضيح لها من خلال مشروع القرن الأمريكي الجديد، والثانية: هي التصريحات غير المحسوبة لأسامة بن لادن. بينما أُحيِيَ ليو شتراوس (١٨٩٩: ١٩٧٣م)، الذي يُعد الفيلسوف والأب الروحي لهذا الجيل من المحافظين الجدد، وأسهمت أشكال الظهور المتنوعة لأسامة بن لادن في مقاطع الفيديو على قناة الجزيرة في تدعيم شكل جديد من المشكلات العالمية والخطاب العنيف على المستوى الدولي.

في الوقت نفسه، يمكن اعتبار مصير الدول الوطنية وأيديولوجياتها قديمة الطراز، على الرغم من كل هذه التطورات على مستوى الجغرافيا السياسية العالمية. وربما يمكننا اعتبار الزلزال الهائل الذي هزَّ شمال إيران في ٢١ يونيو ١٩٩٠م (والذي أسفر عن مقتل أكثر من ٤٠,٠٠٠ شخص) تجربة تطهيرية للإيرانيين من الإرهاب الذي ارتبط بشخصية الخميني الكاريزمية، والذي استمر إلى فترة ما بعد الخميني؛ حيث سعى الشعب الإيراني إلى الحلم بأيام أفضل كلما سنحت له الفرصة، مثلما حدث في عام ١٩٩٧م؛ فالانتخابات الرئاسية التي أسفرت عن انتخاب محمد خاتمي كان من الممكن لها أن تكون مقدمة لنهاية الجمهورية الإسلامية أو مقدمة لإصلاح مسارها. تحدد الحركة الإصلاحية بتاريخ هذه الانتخابات الرئاسية، وأشير إليها بـ (الثاني من خرداد)؛ أي التاريخ الهجري الفارسي لانتخاب الرئيس خاتمي (بأكثر من ٧٠ في المائة من الأصوات المنتخِبة) لمنصبه في ٢٣ مايو ١٩٩٧م. وتشمل فترة رئاسة خاتمي الأولى والثانية (١٩٩٧: ٢٠٠٤م) محاولة تحوُّل جادة نحو مؤسسات ديمقراطية داخل حدود الجمهورية الإسلامية.

على الرغم من الركود المؤقت – ولكن العالمي – للإسلاميين المحافظين في السياق الإيراني الداخلي، استمرت أحداث فلسطين وبقية العالم العربي والإسلامي في تغذية جدول أعمالهم المعادي للديمقراطية. وبدأت انتفاضة الأقصى الثانية بزيارة مفاجئة ومثيرة للرئيس الإسرائيلي الأسبق أرييل شارون، في ٢٨ سبتمبر ٢٠٠٠م، إلى المسجد الأقصى في القدس. لم يستمر التفاؤل الأولي الذي أثير حول زيارة رئيس الوزراء إيهود باراك للرئيس الراحل ياسر عرفات (١٩٢٩: ٢٠٠٤م)، كما فشل اتفاق نهر واي – الذي وُقِّع في سبتمبر ١٩٩٩م – في تحقيق أي نتائج إيجابية تتعلق بانسحاب إسرائيل من الأراضي المحتلة. في هذه الأثناء، لم تكن الأحداث في أفغانستان مُشجِّعة بشكل خاص للحركة الإصلاحية في إيران. وفي سبتمبر ١٩٩٨م، نشرت إيران آلافًا من جنودها على طول حدودها مع أفغانستان، بعد أن قتلت حركة طالبان ثمانية دبلوماسيين إيرانيين وصحفيًّا في مدينة مزار شريف. في هذه الأثناء، كانت الأحداث في بقية العالم العربي والإسلامي غير مُشجِّعة بتاتًا للتغييرات الديمقراطية. وفي ١٩٩٩م، تُوفي الحسن الثاني ملك المغرب وتولَّى ابنه محمد السادس الحكم مباشرةً؛ مما عكس استمرار الثقافة السياسية نفسها غير الديمقراطية تمامًا. وفي العام ذاته، تولَّى الأمير عبد الله منصب الملك في الأردن بعد وفاة والده الملك الحسين، مرة أخرى دون وجود أي إشارات على التغيير الديمقراطي في عملية تولي السلطة. وفي عام ٢٠٠٠م، تُوفي الرئيس حافظ الأسد في سوريا وتولَّى ابنه بشار وفقًا لنمط انتقال السلطة والقيادة القبلية؛ مما أدى إلى استمرار الاحتلال السوري للبنان وتيسير التأثير الإيراني على حزب الله اللبناني. وفي مصر لم تكن الحالة الديمقراطية أفضل؛ فبعد اغتيال الرئيس أنور السادات في ٦ أكتوبر ١٩٨١م، نجح الرئيس حسني مبارك في خلافته دون وجود عملية ديمقراطية كبيرة، وبعد ست سنوات مرة أخرى في ١٩٨٧م، كان مبارك هو المرشح الوحيد، ومرة أخرى بعد ست سنوات في ١٩٩٣م، بدأ مبارك ولايته الثالثة بصفته رئيسًا، وفي عام ١٩٩٩م تكررت القصة نفسها للمرة الرابعة. وابتداءً من أكتوبر ٢٠٠٤م، عندما استهدف هجوم بقنابل سياحًا إسرائيليين في شبه جزيرة سيناء، زادت العلامات على الاضطراب السياسي في مصر. ومنذ فبراير إلى أبريل ٢٠٠٥م، نظم عدد من نشطاء المعارضة سلسلة من التظاهرات المعارضة للحكومة، وانتهت فجأة في أبريل عندما

فجر انتحاري نفسه وقتل ثلاثة سياح في القاهرة، تبعتها أعمال عنف مماثلة أخرى. وفي مايو ٢٠٠٥م، ظهرت دعوات لإجراء تعديلات دستورية لإصلاح قوانين الانتخاب المصرية. وفي جنوب آسيا، لم تكن الحال أفضل من حال شمال إفريقيا أو غرب آسيا؛ ففي أكتوبر ١٩٩٩م، أُطيح برئيس الوزراء نواز شريف في باكستان من خلال انقلاب عسكري آخر قاده الجنرال برويز مشرف؛ مواصلًا تقليدًا مستمرًّا للديكتاتورية العسكرية في تلك البلاد. وفي هذه الأثناء، استمرت مذابح الأقليات المسلمة في الهند بسبب ارتفاع الأصولية الهندوسية وزادت حدتها وعنفها في عام ١٩٩٢م، عندما هدمت جماعات هندوسية متطرفة مسجدًا في آيوديا؛ مما أدى إلى اندلاع عنف هندو/ مسلم واسع النطاق ودموي. وفي عام ١٩٩٦م، استطاع حزب بهارتيا جاناتا تحقيق انتصار انتخابي بتوجهه العدائي العنيف ضد المسلمين. وفي فبراير ٢٠٠٢م، اندلع حريق مشبوه (رُجِّح فيما بعد أنه نُفِّذ من قِبل مسلمين) في قطار يُقل حجاجًا هندوسيين عائدين من الحج إلى آيوديا، وبعد ذلك بوقت قصير تبعت ذلك مذبحة وحشية للمسلمين على يد متطرفين هندوس؛ حيث قُتل مئات المسلمين على يد حشود هندوس.

جميع هذه التطورات الإقليمية أبقت على جدول أعمال المتطرفين وأجندتهم الإسلامية نشطة وحية؛ ولكن الإصلاحيين سعوا إلى الأمام وبدا أن الناخبين يدعمونهم ويساندونهم؛ ففي انتخابات فبراير ٢٠٠٠م للبرلمان، فاز أنصار الإصلاحيين المؤيدين للرئيس خاتمي بـ ١٧٠ من أصل ٢٩٠ مقعدًا؛ مما منحهم السيطرة على البرلمان الذي سيطرت عليه بشكل شبه حصري التيارات الراديكالية منذ الثورة الإسلامية في عام ١٩٧٩م. وفي يونيو ٢٠٠١م، أُعيد انتخاب الرئيس خاتمي لولاية ثانية بعد فوزه بنحو ٧٧ في المئة من الأصوات. ولكن مع تلك العلامات الإيجابية التي أعادت تعريف الساحة الداخلية في إيران، كانت الجغرافيا السياسية للمنطقة تتحول بشكل ثابت إلى الأسوأ؛ فالأوضاع في أفغانستان والعراق ولبنان وفلسطين كانت تتدهور باستمرار، مما قوَّى يد الإسلاميين الإيرانيين المتشددين. بقيت قضية فلسطين ومصير الفلسطينيين نقاط الخلاف المستمرة في إيران، وهي عامل محفِّز للكثير من المنافسة السياسية، استغله المتشددون لصالح أجندتهم الداخلية الفورية. في أبريل ٢٠٠٢م، أعادت إسرائيل احتلال الضفة الغربية، ثم جرى اقتحام مدن وقرى فلسطينية بانتظام

خلال معظم شهور عام ٢٠٠٢م، وتم فصلها عن بعضها البعض ووُضعت تحت حظر عسكري لفترات طويلة من الزمن. استُغلت هذه الأحداث بشكل منهجي من قِبل قوى معارضة للإصلاح في إيران، وفشلت حركة الإصلاح في الاستفادة من الوكالة الوطنية التي منحها الإيرانيون بأغلبيتهم العظمى لقادتها؛ مما أسفر في النهاية عن شعور جماعي بالهزيمة، استفادت منه القوى المحافِظة على الفور عندما قام الرئيس الأمريكي جورج بوش الابن في يناير ٢٠٠٢م بتضمين إيران والعراق وكوريا الشمالية في «محور الشر» الذي يستضيف الإرهاب الدولي. أثار خطاب الاتحاد السنوي - الذي أدلى به الرئيس بوش وصرَّح من خلاله بهذا الاتهام - غضب الإصلاحيين في إيران وزاد من زخم المحافظين المتشددين، وترتب على ذلك انتفاض الطلاب الغاضبين - وهم طليعة جمهور أكبر بكثير - في الشوارع بالملايين، مطالبين برد مباشر وقاطع على مطالبهم. وتعود أصول هذه الموجة الجديدة من التظاهرات المعادية للنظام إلى يوليو ١٩٩٩م، عندما نظَّم الطلاب المؤيدون للديمقراطية في جامعة طهران سلسلة من التظاهرات بعد إغلاق عدد كبير من الصحف الإصلاحية، واستمرت التصادمات التالية مع القوى الأمنية الرسمية وغير الرسمية وقوات الميليشيات لمدة ستة أيام من الاحتجاجات الوطنية واعتقال مئات الطلاب. وتكررت هذه التظاهرات بشكل متقطع حتى يونيو ٢٠٠٣م، عندما قام عشرات الآلاف من الأشخاص باحتجاجات قادها الطلاب في طهران ومدن كبرى أخرى ضد النظام الديني. وبعد فوز شيرين عبادي في أكتوبر من هذا العام بجائزة نوبل للسلام بوصفه أول إيراني يفوز بمثل هذه الجائزة، أصبحت الحقوق المدنية والإنسانية للإيرانيين بشكل عام موضع اهتمام عالمي أكبر، ولكن كان هذا الاهتمام لحظيًّا واستمر إلى حين، عندما قُتل أكثر من ٤٠ ألف شخص في زلزال في جنوب شرق إيران ودُمرت مدينة بام تمامًا؛ لم تترجم مكاسب شيرين عبادي نفسها باعتبارها مكاسب مؤسسية كبيرة للإصلاحيين. وفي انتخابات فبراير ٢٠٠٤م للبرلمان، اكتسح المحافظون البرلمان بانتخابات شهدت استبعاد معظم الإصلاحيين من المشاركة فيها من قِبل مجلس الأوصياء في المراحل التي سبقت الانتخابات.

وفشل الغزو الأمريكي لأفغانستان في عام ٢٠٠١م وللعراق في عام ٢٠٠٣م - بشكل قاطع - في مواجهة العنف المستديم الذي قامت بتشجيعه وتفاقمه في المنطقة قوى الإسلاميين الإيرانيين (وغيرهم)، وفي الفترة نفسها كانت هناك

المخاطر المرتبطة بالمخاوف من القوى الإيرانية النووية، التي أدت إلى المزيد من تفاقم الوضع. وفي الوقت نفسه، عندما ظهرت تفاصيل مثل تعذيب السجناء وتدنيس القرآن في سجن أبو غريب في العراق وقاعدة باغرام في أفغانستان أو غوانتانامو في كوبا؛ ظهرت مشاعر معادية للولايات المتحدة في ماليزيا وإندونيسيا والفلبين والصومال، بينما وصلت ثورة الشيشان ضد الروس إلى مستويات لم تُسبق في المنطقة. وبمرور الوقت، تحوَّل مركز العنف المتعرج من أفغانستان إلى العراق، وبدأت العواصف المتفرقة تتجمع في جميع أنحاء العالم، دون وجود أحد يسيطر على عنفها وشراستها، واستمر حجم العنف في العراق في التسارع والتوسع على الرغم من إعلان الرئيس بوش انتصاره في مايو ٢٠٠٣م.

بعد سنوات من التفاعلات العدائية، وصلت الولايات المتحدة وإيران أخيرًا إلى مسار تصادم مباشر في سبتمبر ٢٠٠٣م، عندما منحت الوكالة الدولية للطاقة الذرية (IAEA) – وهي هيئة الرصد النووي للأمم المتحدة – طهران أسابيع لإثبات أنها لا تسعى لامتلاك أسلحة نووية. وبحلول نوفمبر من تلك السنة، قدَّم مسئولون إيرانيون وعودًا بتعليق برنامج تخصيب اليورانيوم الخاص بهم وقبول فحوصات الأمم المتحدة الأكثر صرامة لمرافقها النووية؛ ولكن في السنة التالية خلصت (IAEA) إلى أن إيران في الواقع لا تتعاون بخصوص الاستفسارات حول أنشطتها النووية. وفي هذا السياق، أعلن حزب الله اللبناني – الحليف الوثيق للجمهورية الإسلامية الإيرانية – أنهم قاموا (للمرة الثانية) بتسيير طائرة تجسس من دون طيار فوق شمال إسرائيل.

أسفرت انتخابات الرئاسة في يونيو ٢٠٠٥م عن فوز مفاجئ لشخصية محافِظة تُدعى محمود أحمدي نجاد، وفتحت فصلًا جديدًا تمامًا في تاريخ إيران الحديث، مع أرضية مؤسسية محدودة جدًّا للديمقراطية، بالإضافة إلى منطقة تصبح فيها الأمور أكثر خطورة بشكل متزايد؛ حيث يجري يوميًّا تسجيل حصيلة القتلى بين العراقيين على مستوى من العنف لم يُسبق له مثيل في منطقة معروفة تاريخيًّا بعنفها، وكان تفجير قطار الأنفاق في لندن في السابع من يوليو إشارة واضحة إلى أن مجال ذلك العنف لم يعد مقتصرًا جغرافيًّا على منطقة جغرافية معينة من العالم.

(٥)

في مسار تفاعلها مع الحداثة الاستعمارية على مدى القرنين الماضيين، أنتجت إيران ثلاث أيديولوجيات ثورية متزامنة؛ القومية والاشتراكية والإسلامية. وإذا كانت الثورة الدستورية في الفترة من ١٩٠٦: ١٩١١م هي تأكيد ناجح للقومية البورجوازية، فإن الثورة الإسلامية في الفترة من ١٩٧٧: ١٩٧٩م كانت مطالبة قاطعة بالإسلامية للسيطرة على الدولة. بدأت الإسلامية الشيعية الإيرانية باستخدام منافسيها القوميين والاشتراكيين ثم تخلصت منهم، واختتمت في شكل جمهورية إسلامية، طائفية متحاربة يحكمها مذهب من القرون الوسطى يؤكد تفوق عقل رجل واحد على مصير الجماعة الوطنية (مبدأ ولاية الفقيه). اعتمد تأسيس هذه الجمهورية الإسلامية على أيديولوجية إسلامية راديكالية؛ توليفة رسمية موضوعة نشأت عن حوار إبداعي ومقاتل بين ذكريات محددة من الثقافة السياسية الإسلامية من جهة، ومشاعر ومثل وأمثال وطنية واشتراكية من جهة أخرى. تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران، والأيديولوجية الإسلامية المرتبطة بها، هو نتيجة لتعصب منهجي لـ «الإسلام» بصفته أهم عنصر محدِّد للثقافة السياسية الإيرانية، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لم يكن الإسلام - بطريقة عامة وأساسية - أحد المصطلحات الحاسمة للثقافة السياسية لأي دولة أو بلد أو مجتمع معين في المنطقة، حتى قبل ظهور الحداثة الاستعمارية، لم يكن هناك ادعاء واحد لـ «الإسلام» كوحي منظم، لديه شكل واحد يتم الايمان به. كان هناك العديد من الخطابات القانونية والفلسفية والصوفية، كلها تعود إلى تأويل نصي لـ «الإسلام»، ودائمًا في صراع مع بعضها البعض، وتسعى جميعها إلى الهيمنة بمفردها على المجتمعات والعصور المعينة. صعود الأيديولوجية الإسلامية باعتبارها مشروعًا مضادًّا للاستعمار وللتحريض الثوري هو نتيجة تحول منهجي من الواقع المتعدد للإسلام إلى موقع واحد للتنافس ضد الحداثة الاستعمارية؛ ولكن حتى في هذا الوضع المعين للحداثة الاستعمارية، فإن وجود الأيديولوجيات القومية والاشتراكية قد فرض على تشكيل الأيديولوجية الإسلامية موقفًا حواريًّا؛ حيث اضطرت إلى التعبير عن نفسها ضد هاتين الأيديولوجيتين القويتين بشكل جوهري، وتأثرت بهما.

نتيجة هذه الثقافة السياسية الخاصة (التي تُعتبر في إيران أحد أعراض واقع إقليمي أوسع) كانت علاقة حوارية بين السياسة المحلية والجغرافيا السياسية العالمية للمنطقة: بينما كان مكان الثقافة السياسة الإيرانية في سياق جيوسياسي أوسع للمنطقة قد استثمرت فيه تاريخيًّا ثقافة سياسية متعددة الأوجه ومتباينة، فإنها – بصورة متناقضة – كانت تتوقع وتطلب وتستدعي تصرفًا موحدًا منها. وقد استثمرت المنطقة على الصعيدين المحلي والعالمي في الثقافة السياسة الإيرانية – وجميع الثقافات الوطنية المجاورة الأخرى – مكونًا قوميًّا واشتراكيًّا وإسلاميًّا (الثلاثة كانت متحاورة بإبداع وتنافس)، ورغم ذلك استدعت تدخلًا للقوى العالمية في شئونها المحلية، كما ظهر أن أي محاولة لتأسيس سلطة شرعية بعد اندلاع ثورة ستكون استجابة إما اشتراكية (الحزب الشيوعي) أو قومية (الجبهة الوطنية) أو إسلامية (الجمهورية الإسلامية). حقيقة واضحة في الثقافة السياسية الإيرانية المحلية هي أنها متعددة الأوجه ومتعددة التفسيرات؛ نتيجة لموقعها في جيوسياسية المنطقة العالمية، ورغم ذلك فإن متطلبات تلك الجيوسياسية نفسها قد استدعت فقط جانبًا واحدًا من هذه الثقافة السياسية على حساب جميع الجوانب الأخرى. نتيجة هذا التناقض كانت امتلاك إيران ثقافة أكثر تفتحًا في واقعها الفعلي مما هو واضح في تاريخها السياسي. إن إيران خلال قرن واحد فقط شهدت اثنتين من الثورات الاجتماعية الضخمة، وانقلابًا عسكريًّا رئيسيًّا، وانتفاضات اجتماعية عديدة، وحركات انفصالية متكررة، وتجربة وباء مع حركات الجماهير الحضرية والريفية؛ كل هذا يعود إلى تعدد ثقافتها السياسية العالمية. إن عدم نجاح أي من هذه الحركات السياسية في إقامة جهاز دولة مستقر أو مؤسسات ديمقراطية يعكس بقدر كبير تنوع وتعدد ثقافة السياسة الإيرانية، بالإضافة إلى الادعاءات الحصرية بشكل منهجي التي فرضت التدخلات الأجنبية؛ من السوفيت السابقين إلى الليبراليين الحاليين، وعملائها من القوى الداخلية.

نجاح الثقافة الأيديولوجية وفشل المؤسسات في الثورة الإسلامية في إيران جرى التعبير عنه بدقة بهذه المصطلحات؛ حيث نجحت من خلال تعبئة جوانب الثقافة السياسة الإيرانية المتعددة، ومن ثَم هُزمت من خلال قوة واحدة من هذه القوى المكونة لها، برفض الاعتراف بوجود نصيب للآخرين من تلك السلطة

والسعي لاحتكارها. تم تنفيذ الادعاء الإسلامي الحصري بخصوص الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م في ظل خلفية مدعومة بمخاوف – ربما مفرطة، وربما مشروعة – من انقلاب مدعوم من الولايات المتحدة لاستعادة الشاه، بالطريقة نفسها التي فعلتها الولايات المتحدة في عام ١٩٥٣م. ومن ثَمَّ تم القضاء بلا رحمة على جميع القوى العلمانية بشكل منهجي تحت ظل تلك المخاوف، واستطاع الإسلاميون استغلال أزمة رهائن الولايات المتحدة (١٩٧٩: ١٩٨٠م) وحرب إيران والعراق (١٩٨٠: ١٩٨٨م) وقضايا إيران-كونترا وسلمان رشدي (١٩٨٩م) لترسيخ سلطتهم دون مشاركتها مع القوى الأخرى المشاركة في مسار التعبئة الثورية. وبعد وفاة آية الله خميني بعد فترة وجيزة، ظهر نوع من المعارضة من داخل الإسلاميين أنفسهم، تدريجيًّا أطلق عليه «الثاني من خرداد» أو حركة الإصلاح. وبين عامي ١٩٩٧: ٢٠٠٤م، كان الإصلاحيون على استعداد لإنقاذ الجمهورية الإسلامية من خلال إدخال تدابير ديمقراطية محدودة في حكمها غير الدستوري.

هذا التناقض في داخل الثقافة السياسة الإيرانية يبدو الآن أنه يتلاشى في ظل تفكُّك توجُّه أكثر عالمية. وبحلول وقت الهزيمة النهائية للإصلاحيين خلال الانتخابات البرلمانية في فبراير ٢٠٠٤م، وبتزايد المتطرفين على الساحة الوطنية والدولية (مع احتمال وجود مواجهة نووية مخيفة مع الولايات المتحدة)، تأخَّر ذلك مقارنة بتطور مشابه في الولايات المتحدة؛ حيث هزم جورج دبليو بوش الحزب الديمقراطي مرتين متتاليتين في انتخابات الرئاسة، وتصاعدت المواجهة بين المتشددين الأمريكيين والإسلاميين الإيرانيين لتصبح لا مفر منها تقريبًا؛ هذه المواجهة الحتمية – عقب الأحداث الكارثية في الحادي عشر من سبتمبر – كانت فارغة من أي هدف أو حجة ذات مضمون ومحفزة بالكامل بالعنف المستتر الكامن. في الوقت الذي حدثت فيه وقائع الحادي عشر من سبتمبر، كان التشويش المعرفي لـ «الإسلام والغرب» قد أدى بالفعل إلى إزاحة طاقتها الروائية المتبادلة، ومن ثَمَّ كان العالم على حافة ظهور شكل جديد، عالم ما زال يجب تصوره وتقديره، عوالم عاطفية لم تُسلط عليها بعد. في الفترة اللاحقة بعد نجاح وبعد فشل الثورة الإسلامية في إيران، فإن «الإسلام والغرب» – كمجموعة مستمرة من التناقضات الثنائية – قد فقدا بالفعل بعضهما البعض بوصفهما متحاورين رئيسيين؛ حيث إن «الغرب» قد اندمج بشكل نهائي في مكوناته الخيالية:

الولايات المتحدة التي تديرها الأيديولوجية المبشرة بانتصار متشدد مسيحي على الجانب الأول، والخيال الإمبريالي للمتشددين على الجانب الآخر، وأوروبا التي أصبحت الآن موحدة ومستعدة لمقاومة تحركات الولايات المتحدة الإمبريالية؛ وكلاهما يواجه معارضة من قِبل تحالفات آسيوية تنشأ بين الصين واليابان وكوريا، مع وجود اهتمام إستراتيجي لروسيا في جميع هذه التشكيلات الجديدة.

إن انهيار «الغرب» بوصفه كتلة واحدة، وبالتالي «الإسلام» الذي أنتجه سياسيًّا وشجبه معرفيًّا، قد مضى على فقدان محوريه في مسار الحداثة الاستعمارية، وهذا ليس مجرد هوس تاريخي، إنه متجذر بشكل مادي في تفكُّك الاقتصادات الوطنية والسياسات، وفي عرض نهائي للميول العالمية الأصيلة للرأسمالية. وبما أن عملية الرأسمالية العالمية أصبحت غير معيَّنة الشكل، أصبحت التوسعية العسكرية للولايات المتحدة عبثية في محاولاتها المستمرة لتحقيق الزعامة الاقتصادية على هذا العالم الرأسمالي، بينما كان المحافظون الجدد الأمريكيون مسئولين عن تزويدها بأيديولوجية هيمنة. ومع اندماج «الغرب» و«الإسلام» الذي تدهور أيضًا معه في فقدان محوريه، فإن تفكك «الإسلام» باعتباره «أيديولوجية إسلامية» قد أسفر الآن عن ارتفاع نوع من العنف الأيقوني خالٍ من أي هدف تكتيكي أو إستراتيجي؛ تفجير مواقع رمزية هنا، ورمي الصخور الرمزية هناك، وتفجير الأجساد في مكان آخر. في غياب تشكيل معرفي جدلي كان منتجًا متبادلًا بين «الإسلام» و«الغرب»، ما نشهده اليوم هو الاستيلاء المعادي على علامات رمزية خاوية، خالية من أي نية ذات مغزى، منعزلة عن أي توجيه هادف: عنف من أجل العنف، عنف مثير للإعجاب من أجل عرض لحظي للرضا البصري. واليوم، تمثِّل إيران والولايات المتحدة المواقع الفارغة والمتروكة لـ «الإسلام» و«الغرب»: نجمان عدائيان، خاليان من مخاطرهما ووعودهما، عمالقة في تصويرهما الخيالي الافتراضي لصنعهما، يقومان بدفع العالم بشكل خطير نحو حافة الهاوية. لقد تمت هزيمة حركة الإصلاح في إيران، وهذا يعرِّض الحرية للخطر في الولايات المتحدة. عدد قليل جدًّا من الأفكار الخطرة - التي تُلخص الآن تحت مسمى «مذهب بوش» - ينتشر ويسيطر في الولايات المتحدة بالضبط بالطريقة نفسها التي يسيطر بها عدد قليل جدًّا من الأفكار الخطيرة في الأوساط الدينية في الجمهورية الإسلامية.

جاء نجاح الأيديولوجية الإسلامية - التي أصبحت اليوم مسألة أكاديمية فقط - جزئيًّا؛ لأنها دخلت في حوار مثمر مع كل من القومية والاشتراكية. فشلت ليس فقط لأنها رفضت الدخول في تحالف مؤسسي مع تلك القوى العلمانية؛ ولكن أيضًا لأنها من خلال عدم القيام بذلك، زلزلت بشكل منهجي التعددية التي ارتبط بها تاريخها الحواري قبل الحداثة، وبالتالي تحولت تدريجيًّا إلى موقع وحيد للمقاومة الأيديولوجية ضد الاستعمار. نجحت الأيديولوجية الإسلامية في إسقاط النظام الملكي بسبب جذورها الحوارية والمؤسسية في تاريخ طويل ونبيل من التحدث بالحقيقة أمام السلطة. فشلت الأيديولوجية الإسلامية وتحولت إلى ثيوقراطية إسلامية؛ لأنها: (١) أضعفت جبهتها الداخلية من خلال قمعها الوحشي لمنافسيها الأيديولوجيين (بدلًا من المشاركة معهم في حركة تحرير أكثر شمولية)، (٢) جعلت الحركة الثورية إسلامية بشكل جذري (على حساب القوى الوطنية والاشتراكية التي كانت علمانية بشكل واضح)، (٣) قلَّصت حركة التحرير الوطنية إلى حركة دينية واحدة (التي تحولت على الفور - بغضّ النظر عن مدى نُبل أفكارها الثورية الأولى - إلى أفشل صورة من صور الامتيازات الطبقية لرجال الدين)، (٤) أضاعت فرصة تاريخية لحركة تحرير متعددة واتحادية (التي كان يمكن أن تكون نموذجية للمنطقة وتسبق أو تقاوم أي استبداد إمبراطوري؛ مدعومة بحضور جماهيري ضخم)، (٥) أضافت دولة إسلامية بجوار دولة يهودية، ومن ثَمَّ أزَّمت الاستنزاف المسيحي العدواني لإمبراطورية الولايات المتحدة، وزادت الزخم لتيار الهندوسية الأساسي في جنوب آسيا. وأخيرًا (٦) دعت إلى تصميم من قِبل الولايات المتحدة وحلفائها الأوروبيين لاحتواء انتشار الثورة الإسلامية وخلق أوهام أخطر بكثير في المنطقة وعلى مستوى العالم.

فشل «الأيديولوجية الإسلامية» انعكس بالضرورة في فشل خصمها المعروف «الغرب»، المكان الذي كانت تتخيله بخيالها الخبيث، والذي كانت تتخيله بشكل حقيقي في خيالها. سيطرت السياسات الكبرى لمقاومة انتشار الثورة الإسلامية في المنطقة بسرعة وغيَّرت - بشكل جذري - شروط المواجهة. الولايات المتحدة والتحالف السعودي والباكستاني أسسوا وأبقوا على حكم طالبان لطرد السوفيت ومنع انتشار الإسلاميين الشيعة من إيران، وجرت تغذية طالبان بوهابية محدَّثة ومُحصَّنة بالمعارك من أصل سعودي.

كانت الكراهية الموجهة من جديد نحو التكفير الوهابي للشيعة مفيدة جدًّا في عرقلة انتشار الثورة الإسلامية؛ ومع ذلك كانت طالبان الأفغانية التي نشأت وتغذت على يد التكفير الوهابي، سواء أكانت أفغانية في الأصل ولكن سرعان ما أصبحت عالمية، كانت وحشًا ذا رأسين؛ حيث وضعت حدًّا لجاذبية النسخة الشيعية من الثورة الإسلامية في المنطقة، وتحولت طالبان إلى حركة تعلِّم كيفية مد جذورها ضد الولايات المتحدة وتوجيه ضربة أكثر فتكًا لمفهوم الدولة المستقرة. إذا كانت الثورة الإسلامية في إيران قد أنشأت وشرعت في ترسيخ آلية دولة ملتزمة بحدودها الإقليمية وخاضعة للقانون الدولي، ولكن هذا لم يكن الحال مع حركة طالبان التي لم تعترف بهذه القيود والهويات السياسية. وحتى تصرفات صدام حسين كانت محدودة بآلية دولة متمردة، لا تزال تخضع للقانون الدولي ولعقوبات فعَّالة ولسيطرة القوة العظمى، ولم تكن هناك مثل هذه النظامية لطالبان. جاءت الطالبان من جميع أنحاء العالم الإسلامي - من الخارجين على القانون، واللاجئين، والمحرومين من حقوقهم، والمظلومين، والمنعزلين، والمغامرين - من بين الجماهير التي تركتها المنطقة لملايينها نتيجة لمنطق رأس المال العالمي المجنون، اجتمعوا جميعًا في أرض لا تملك أي جهة حكومية السيطرة السياسية عليها، في أفغانستان؛ أرض من دون مؤسسات دولة مسئولة عن مصيرها السياسي، وساحة للعب الأمور القاتلة ومجتمع متخيِّل لأكثر الأوهام مرضًا وخطورةً، أنشأت الطالبان لغة جديدة تمامًا للعنف. الطالبان، ومعهم القاعدة، لا يمكن العثور عليهم في أي مكان. القاعدة - الاسم الرمزي لمعركة دائمة والتي لا يمكن الفوز بها أبدًا - هي بمنزلة منتج للخيال بقدر ما هي رمز للواقع؛ إنها تتغذى على خيال مضطرب وتصبح إرهابًا حقيقيًّا، وتفضي إلى عنف حقيقي لتصبح واقعًا خياليًّا.

(٦)

مع هجوم القاعدة وتقدُّم طالبان الآن من أفغانستان إلى العراق، ثم من العراق إلى السعودية، ومن ثَمَّ إلى ماليزيا وإندونيسيا وروسيا والصومال وتنزانيا، وربما حتى الصين، ومن هناك إلى أي مكان آخر، إلى قلب الولايات المتحدة وأوروبا؛ فإن مصير دول مثل إيران يُترك لرحمة أوهام أخطر بكثير من الحماس الثوري الذي ألهمها في وقت ما. ما شهدناه في تشكيل نشاط «الأيديولوجية الإسلامية» على

مدى خمسين عامًا - الذي أدى إلى الثورة الإسلامية في إيران - كان هو نفسه آخر نفس لهذا الحوار الذي استمر لمدة مئتي عام بين «الإسلام والغرب». فور النجاح والفشل في الثورة الإسلامية في إيران، والآن على مدى العقد الأخير أو نحو ذلك بشكل خاص، قبل أحداث ١١ سبتمبر وبعدها؛ بدأت مرحلة جديدة تمامًا في التاريخ السياسي الإسلامي تتشكل بسرعة، وهي مرحلة لا يمكن دمجها بشكل مطلق مع الماضي فيما شهدناه خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. شكَّل مفهوم «الحرب على الإرهاب» الجديد وكلٌّ من حملات «الصدمة والرهبة» والعنف المرتبطة به، ومع مزيج غريب من الجهل التاريخي والعنصرية التحليلية والغطرسة العقائدية في مطاردة نماذج من «الأصولية الإسلامية» في الصراع الحضاري بين «الإسلام والغرب»؛ شكَّل كل هذا جزءًا من الإرهاب الذي يجري تنفيذه الآن على مستوى العالم، والتجلي الأكبر لهذا الوضع الكارثي هو عندما يصبح الأشخاص ذوو السلطة الأكاديمية في الموضوع فاقدين الصلة بالواقع وليس لديهم معلومات حقيقية، سواء أكانوا في الولايات المتحدة الأمريكية أو أوروبا أو العالم الإسلامي، ولكنهم في الوقت نفسه قادرين على ادعاء معرفة الحقيقة والكتابة عن المنطقة دون حتى معرفة باللغة. ويتناسب مع إنهاء الجدال الفكري بين «الإسلام والغرب» وظهور لغة العنف الاستثنائية؛ ظهور نظرة تحليلية للزمان الراهن تستند إلى الذاكرة الانتقائية، وتستجوب طبيعة دائرة العنف ووظيفتها التي نشهدها حول العالم، وفي الوقت نفسه تظل محدودة ومتشككة نظريًا وناقصة تاريخيًا. ألقت الأحداث المثيرة في ١١ سبتمبر فجأة مسألة «الأصولية الإسلامية» في قلب النقاش العام والدعاية؛ مما أدى إلى فصلها تمامًا عن عقود من البحث الجاد في هذا المجال، ولم تكن هذه الكارثة مقتصرة على اندلاع أصوات عالية تصرخ بشأن «تهديد الإسلام» و«العنف المسلم»، ولم تكن مقتصرة حتى على المستشرقين الإستراتيجيين (صمويل هنتنجتون) أو الأيديولوجيين السياسيين (برنارد لويس)، الذين تخلوا تمامًا عن أي ادعاء للبحث العلمي وتجاهلوا أجيالًا من الأعمال الجادة في هذا المجال، واقترحوا «الأصولية الإسلامية» التي تبدو وتصدر أصواتًا غريبة ومشابهة للغاية لما تتوقعه الأيديولوجية اليمينية الأمريكية التي سيطرت على إدارة بوش الأولى والثانية. «كراهية الغرب»، و«صدام الحضارات»، و«نهاية التاريخ»، و«ما حدث من خطأ»

أصبحت هي الهتافات المتكررة للنهج الناشئ تجاه الإسلام السياسي، معلنة أن أعمال العنف التي يرتكبها المتشددون المسلمون كانت جوهرية في داخل أفكارهم، ومميزة لثقافتهم، وأساسية لديانتهم؛ كأن عقودًا من البحث المفصَّل والمضني، التي رسمت مسار صعود وانحدار الأيديولوجية الإسلامية على مدى القرنين الماضيين، لم تكن موجودة!

الأعمدة اليومية في وسائل الإعلام الوطنية والعالمية، الورقية والتلفزيونية، والأفلام الدعائية التي تحيط بها كلها تتجاوز الأمل والإصلاح. وما يثير قلقًا خاصًّا هو صعود جيل جديد من التحليلات الأكثر جدية التي نجدها في هذا المستنقع من الزيف؛ ربما أفضل مثال على هذا النوع الناشئ من التحليلات السريعة للأصولية الإسلامية هو كتاب جيل كيبيل (**حرب العقول المسلمة: الإسلام والغرب**)، وهو - بلا منازع - أكثر إشكالية فيما يتعلق بالفكر السياسي الإسلامي الحديث الذي ظهر في مرحلة ما بعد ١١ سبتمبر في مسيرته «الاستشراقية الحديثة» التي تميزت بالتكرار؛ فهذا الكتاب يجمع قراءات تقليدية ومألوفة للوهابيين في السعودية وجماعة الإخوان المسلمين في مصر، ويحظى بقراءة واسعة واقتباس دون نقد ليقترح أن الاثنين اتحدا، فيما يعتقد كيبيل أن أسامة بن لادن يمثِّله. هذا الافتراض خاطئ للغاية، ويعاني من عيوب تاريخية واجتماعية وتحليلية بشكل أساسي، بحيث يمكن أن نفسِّر استقباله فقط من خلال مراعاة خيال العالم المضطرب بعد أحداث ١١ سبتمبر؛ إذ يميل أي تحليل للإرهاب - مهما كان جاهلًا تاريخيًّا - إلى تطابق مع مخاوف مقنعة تحولت إلى رغبة زائفة «في الفهم». «الفهم» كعلاج جماعي تطهيري كان مصدرًا رئيسيًّا لسوق مربحة جدًّا لمطالبات غير مشروعة بالبحث العلمي في لغز هستيريا ما بعد ١١ سبتمبر. وعلى الرغم من ذلك، فإن هناك العديد من الأدبيات الجيدة التي ناقشت صعود الوهابية بوصفها أيديولوجية للدولة في السعودية، أو ظهور جماعة الإخوان المسلمين في مصر؛ باعتبارها محاولات لمقاومة الاستعمار تتشكَّل على الأطراف الخارجية للإمبراطورية العثمانية ونجحت في النهاية في الحصول على نموذج للحكم الذاتي السياسي على حساب تحقيق الشرعية لواحدة من أكثر التكوينات القبلية الرجعية التي تتظاهر بأنها دولة في السعودية. تحولت الوهابية تدريجيًّا إلى مشروع تبشيري هائل، برعاية تحالف سعودي أمريكي

باكستاني؛ بهدف هزيمة السوفيت في أفغانستان ومنع انتشار الثورة الإسلامية من إيران شرقًا، وشكَّل هذا بداية حقبة جديدة كليًّا في تاريخ السعودية. يظل كيبيل على جهله بالبداية، ويربط بين الوهابية في الفترة ما قبل الثورة الإسلامية في إيران والوهابية في الفترة ما قبل الغزو السوفيتي لأفغانستان، بما تمثله حاليًّا من تحولات ضمن تاريخ متسق، في حين أن تلك الأحداث الكارثية والاضطرابات التي تسببت فيها عبر المنطقة كانت تمثِّل شكلًا مختلفًا للجغرافيا السياسية يختلف بشكل كبير عن مرحلة انهيار الاتحاد السوفيتي، وتحرير الجمهوريات السابقة للاتحاد السوفيتي في آسيا الوسطى، وتعريضها للدعوة الوهابية المبكرة واستقطاب طالبان باعتبارها مرحلة فارقة تمامًا في تاريخ العالم المعاصر.

تجاهل جيل كيبيل لبُعد الجغرافيا السياسية في مكان ظهور هذه الموجة الجديدة من العنف، يأخذ الدعاية الموجهة من قِبل أشخاص مثل أيمن الظواهري على محمل الجد، ويُساويها مع أكثر من مئتي عام من التفكير السياسي المتواتر منذ ما قبل جمال الدين الأفغاني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى أتباع علي شريعتي في منتصف القرن العشرين؛ هذا التفكير الذي أنتج تفكيرًا سياسيًّا مقنعًا بشكل فريد، مع مشاريع اجتماعية واقتصادية وثقافية محددة. إن خُطب وبيانات أسامة بن لادن وأيمن الظواهري (بناءً على نموذج الأيديولوجيين لمشروع القرن الأمريكي الجديد) هي تجميع لسجل مستمر من الدعاية الضارة، يسيء استغلال القضايا والمخاوف المشروعة لعدد كبير من المسلمين (وغير المسلمين) حول العالم، دون وجود مشروع اجتماعي أو اقتصادي أو ثقافي محدَّد، باستثناء دعم أعمال العنف الرمزية لتحقيق إشباع رمزي فوري. من الواضح أن كيبيل غير مدرك لتراث طويل من التفكير السياسي في التفاعلات الإسلامية مع الحداثة الاستعمارية على مدى القرنين الماضيين، والذي امتد من جنوب آسيا إلى شمال إفريقيا وماليزيا وإندونيسيا، وبالتالي اعتمد على ترنيمات الدعاية لأيمن الظواهري وأسامة بن لادن، وسعى إلى قراءة هذا الهراء وتلبيسه معانيَ ليست موجودة. إن التشويه العدواني للمسلمين – بشكل عام – من قِبل الجناحين الجديدين في الولايات المتحدة، من خلال الاعتماد على أعمال العنف الرمزية التي قد دعا إليها أيمن الظواهري وأسامة بن لادن أو يُفترض أنها تمثِّل أيديولوجيتهما؛ لا يعني أن هذه المغامرات العنيفة

تمثِّل مناقشة أيديولوجية مستقرة ومستمرة أو أنها تشير إلى مشروع سياسي. أي افتراض من هذا النوع هو علامة فريدة على الجهل بما حدث في الفكر السياسي الإسلامي على مدى القرنين الماضيين؛ ولذا فإن عدم فهم ذلك، وربطهما معًا، هو فعل فردي قائم على جهل تاريخي، يُغذي ماكينة الدعاية التي تعتمد بشكل منهجي على تشويه خصومها، إما من خلال «محاولة فهمهم» أو وضعهم في «محور الشر»، عندما لا يكونون مشغولين جدًّا بممارسة الصدمة والرعب ضدهم.

على مستوى آخر؛ نجد محاولة أفضل بكثير من المفهوم المحوري لكيبيل عن الإسلام المعاصر المغلوط، ولكنها مع ذلك تعاني من أخطاء في جوانب أخرى، نقصد بهذا فهم أوليفييه روا للواقع الاجتماعي الذي يحدِّد المسلمين، قبل أن نستنتج أي شيء عن مفهوم ضخم يُسمى «الإسلام». يشدِّد روا - بشكل صحيح - على ميول الإسلاميين المعاصرين نحو التعميم كما يُمثلهم الوهابيون المتجددون، وعلى عدائهم القاطع للتباينات المحلية والإقليمية في الإسلام من قبل المسلمين. ويلاحظ - بشكل صحيح أيضًا - الدور الذي يلعبه الإنترنت بشكل متزايد في تفكيك المواقع التاريخية للسلطة الدينية. إن روا مُصيب أيضًا عندما يرى انتشار مجموعة كاملة من الاتجاهات الجديدة الأصولية؛ لكنه يخطئ في رؤيتها على أنها علامات على «الفردية». روا أكثر تميزًا بكثير عندما يحاول فهم الأوضاع الخاصة التي يتم فيها تخيل مجتمع مسلم جديد بأبعاد إسلامية معينة على الصعيدين العالمي والمفهوم الجديد للإسلامية.

في كتاب سابق، كتب روا تحليلًا استثنائيًّا ومستنيرًا لأسباب فشل الإسلام السياسي الحديث، وأرجع «اندثار «الإسلامية إلى أسباب جديدة، ولكنها ليست عوامل الجغرافيا السياسية؛ فهي لن توحِّد العالم المسلم ولن تغيِّر توازن القوى في الشرق الأوسط». وعلى الرغم من جميع الانتقادات المشروعة التي قدَّمها روا حول الإسلام السياسي بوصفه أيديولوجية سياسية، فإنه لم يلتفت على الإطلاق إلى الدور الاستثنائي الذي لعبته الأيديولوجية الإسلامية (أو ما يسميه «أيديولوجية الإسلاميين») على مدى القرنين الماضيين في مقاومة الاعتداءات الاستعمارية النظامية في الأراضي المسلمة. اليوم؛ من السهل جدًّا رؤية وتحديد فشل الإسلام السياسي، ولكن نقد الأيديولوجية الإسلامية الذي قدَّمه روا ببراعة يمكن توسيعه

ليشمل نقد أي أيديولوجية أخرى في القرنين الماضيين، بما في ذلك القومية والاشتراكية (كلاهما من أصل أوروبي). ورغم ذلك، تبقى الحقيقة التاريخية أنه إذا كان الناس حول العالم قادرين اليوم على الوقوف والمطالبة بمقدار معين من الحرية الأخلاقية والفكرية، أو لديهم مطالب بوجود كيان سياسي وأيديولوجي مقاوم للاستعمار؛ فإن ذلك يرجع بالضبط إلى هذه الأيديولوجيات الناقدة (التي يمكن اعتبارها محاولات نقدية متأخرة) والمتعثرة. فالإسلامية فشلت بدرجة لا تقل ولا تزيد عن فشل القومية والاشتراكية، ولكن جميع هذه الأيديولوجيات نجحت أيضًا في مقاومة اعتداءات الاستعمار الجشعة في ربوع العالم (معظمها من صنع أوروبي)؛ سواء في شكل الاشتراكية والقومية أو أي نمط آخر لتوليف أصولي بينهما مع ترميز محلي/ ثقافي (كما في حالة اللاهوت التحريري في أمريكا اللاتينية، على سبيل المثال)؛ فقد قاوم الناس في جميع أنحاء العالم هجمات الاستعمار الأوروبي بأي وسيلة متاحة أو ممكنة بالنسبة لهم. وإن كانت هذه الأيديولوجيات قد فشلت في النهاية، أو أدت إلى نبوءات كاذبة، أو دكتاتوريات سياسية، أو جوهريات بدائية، أو طوائف دينية تعود للقرون الوسطى؛ فلا يمكن أن نتجاهل أكثر من مئتي عام من مقاومة حملة عالمية لإخضاع الأرض وجميع سكانها لخطط الاستعمار الأوروبي (ثم الإمبريالي الأمريكي). إذا لم نقرأ فشل الأيديولوجية الإسلامية والقومية والاشتراكية بشكل تفاعلي ومتبادل، تصبح تقييمات روا لفشل «الإسلامية» قريبة بشكل خطير من احتفاء «الغرب» بفرضية الاحتفال بانتهاء التاريخ وفوز «الغرب» باللعبة العالمية.

في النهاية؛ يترتب السبب الرئيسي لمشكلة مراقبين مثل كيبيل وروا – مع جميع الاختلافات الكبيرة بينهما – في مكان آخر؛ المشكلة مع هؤلاء الأشخاص هي أنهم لا يهتمون بمعرفة أي شيء عما يسمُّونه «المجتمعات الإسلامية» سوى ما يعتقدون أنه جوانبها «الإسلامية»، إنهم لم يهتموا أبدًا بمعرفة أي شيء عن مصر وسوريا والجزائر وإيران أو أفغانستان؛ إلا الجانب الديني لهذه المجتمعات ولا شيء آخر، كما لو أن ما يسمُّونه «المجتمعات الإسلامية» هي مجرد ذلك ولا شيء آخر. قبل كل شيء، هؤلاء الأشخاص لديهم تصور معين لما يسمُّونه «الإسلام»، وعلى هذا النحو لم يعتبروا ظهور الأيديولوجية الإسلامية في السياق المقارن بتصاعد دولي

لمجموعة متكاملة من الأيديولوجيات المقاومة للاستعمار؛ من مركزية مفهوم غاندي لأهيمسا (عدم العنف) في حركته المضادة للاستعمار إلى محاولات أمريكا اللاتينية لتحرير اللاهوت، ولم يروا بالفعل تصاعد هذه الأيديولوجيات المحلية في حوارهم وتفاعلهم مع الأيديولوجيات العلمانية (القومية والاشتراكية) بشكل جاد. هؤلاء المفكرون لم يكن لديهم الاهتمام بهذه النظرة المتكاملة للمجتمعات التي يقومون بدراستها

ولكن المسألة الأكثر تشويهًا، حتى من غياب فهم الإسلام في بُعده التحاوري مع الآخر (دائمًا في حوار مع الأيديولوجيات الأخرى المنافسة)؛ هي الموقف الديني (حتى المتعصب) الذي لدى هؤلاء المراقبين نحو ما يسمُّونه «المجتمعات الإسلامية»، سواء أكان ذلك بسبب تصورهم الديني الخاص أو بسبب تدريبهم التخصصي أو بسبب الإرث المستدام للانحيازيات القديمة جدًّا؛ فلم يهتموا بمعرفة شيء عن الطيف الأوسع للمفاهيم الأخلاقية المزروعة والسلوك التفسيري الموجود في هذه المجتمعات. لا أدب، ولا فن، ولا سينما، ولا مسرح، لا شيء، ليس هناك لحظة واحدة حتى للانتباه إلى الكون الواسع للميول الأخلاقية والتصورات الخيالية التي كان يجب أن يكون لها حوار مستمر مع أي نسخة من الإسلام تعمل في هذه المجتمعات؛ ونتيجة لذلك فإن «الإسلام» الذي يقوم هؤلاء الأشخاص بتصويره له تصميم غير متجسد بشكل كامل، مخلوعًا عن موقعه الاجتماعي والتصرف الثقافي والسلوك الاقتصادي والوعي الطبقي والإحصاءات الديموغرافية. إذا ذهبت إلى مصر وكل ما تعرفه هو الإخوان المسلمون وليس لديك معرفة بثقافتهم غير الدينية وغير المتشددة، فمن المؤكد أنك ستكون لديك رؤية ناقصة عن مصر. إن الاعتقاد بأن لديك تصورًا «علمانيًّا» عن مصر (أو سوريا، أو لبنان، أو الأردن، وما إلى ذلك) بالكامل، مثل وجود تصور «إسلامي» حصري لها؛ هو اعتقاد خاطئ وقاصر. إن الخيال الأدبي لنجيب محفوظ وصُنع الله إبراهيم، وشعراء مثل أدونيس ومحمود درويش، وسينما يوسف شاهين ومفيدة التلالي، وأفلام وثائقية لعمر أميرالاي وميشيل خليفي، وفن منى حاطوم وإميلي جاسير، والتعليقات الثقافية لفواز طرابلسي وعزيز العظم، والنقد الأدبي لجابر عصفور وكمال أبو ديب، والرسوم الكاريكاتيرية لناجي العلي، والمسلسلات المصرية؛ هذه كلها ليست مقتصرة على مصر فقط، بل

أيضًا ليست لديها أي علاقة بالتصورات الاستشراقية المصنوعة عن «الإسلام» التي صنعها مثل كيبيل أو روا (أو برنارد لويس على وجه التحديد). فالمكون العاطفي الذي أنشأته وسائل الإعلام والفنانون وأهل الأدب والثقافة عند العرب، والإيرانيين، والهنود، والباكستانيين، والأتراك، والرموز الثقافية التي ينتجونها ويعيشونها جميعًا؛ يُعد جزءًا لا يتجزأ من دائرة تفسيرية أوسع بكثير، ويتطلب علمًا اجتماعيًّا تفسيريًّا أكثر كفاءة، كما سمَّاه ماكس فيبر، مما يمكن أن يقدِّموه. إن فهم أي من هذه المجتمعات لا يمكن أن يدَّعي أنه دقيق دون الانتباه إلى مركزية المواقع الثقافية والمعرفية التي يجري فيها «الإسلام» وممارسة المسلمين لإيمانهم. فعلى سبيل المثال: فإن المجتمعات ليست مقسَّمة بشكل يتناسب مع الانقسامات الأكاديمية والتخصصات الأوروبية أو الأمريكية، أو تصرفات العلماء وتحليلاتهم النفسية والعنصرية. يقال إن الكتب تُكتب في القاهرة، وتُنشر في بيروت، وتُقرأ في بغداد. إن كيبيل وروا - اللذين يمثلان مجموعة أوسع من الأعمال الحديثة حول حركات الإسلاميين - يفشلان في فهم التعددية الثقافية لمثل هذه الثقافات؛ لأن قدرتهما على الفهم الثقافي محددة بشكل خطير ومبنية على فهم شيء واحد «إسلامي» هنا أو شيء آخر «إسلامي» هناك، ومن ثَمَّ يعملان من خلال تصوُّر جوهري للإسلام، غالبًا ما يكون غير متصل بالزمن وغير متجسد وخارج التاريخ، وليس له بُعد عقائدي يتحاور مع الحداثة الاستعمارية الأوروبية، ولا في حوار مع الأيديولوجيات الأخرى، أو يتصور وجوده بالقرب من بدائلهم العلمانية؛ أي أنه أيديولوجية إسلامية تكون جزءًا من البيئة الاجتماعية ومحددة ثقافيًّا. حتى أكثر المسلمين المتشددين الذين لديهم عقلانية منغلقة ليس لديهم مثل هذا التصور المحكم للإسلام، مثل هؤلاء الأوروبيين الذين يسافرون بشكل متكرر. وعلى الرغم من أن لديهم الفرصة المستمرة للوصول إلى بلد عربي أو مسلم أو آخر، فهؤلاء الأشخاص محتجزون معرفيًّا، ومن ثَمَّ مُنعوا من الحصول على رؤية كلية لهذه المجتمعات وتصوراتها الثقافية متعددة الجوانب والمتطورة باستمرار.

هناك شيء معيب بشكل أساسي في القراءة السياسية للعالم العربي (أو حتى العالم المسلم)، التي لا تعترف بأن إرث جمال عبد الناصر (١٩١٨: ١٩٧٠م) وحده وحركته والمشاعر التي تثيرها - بغضّ النظر عن موقفك الشخصي منها، حتى بعد

مرور عقود بعد وفاته – أكثر أهمية بمراحل من تاريخ جماعة الإخوان المسلمين والوهابيين مجتمعين. بالإضافة إلى ذلك، ضع إرث جمال عبد الناصر بجوار إرث محمد مصدق (١٨٨٢ : ١٩٦٤م)، وجواهر لال نهرو (١٨٨٩ : ١٩٦٤م)، وجوزيف تيتو (١٨٩٢: ١٩٨٠م)؛ فما ستحصل عليه هو تضاريس سياسية عابرة للثقافات توحِّد أجيالًا من العرب والمسلمين والنشطاء السياسيين في العالم الثالث الاشتراكي والقومي، وهذا أهم بكثير من ما تمكَّنت من إنتاجه أو الحفاظ عليه الأيديولوجيات المسلمة خلال القرنين الماضيين.

الإسلام والتنوع في الأيديولوجيات التي نجح في إنتاجها خلال مواجهة المسلمين للحداثة الاستعمارية تُعد عناصر مهمة للغاية في الثقافة السياسية العربية والإسلامية لتلك الفترة، وأي تقييم تاريخي للثقافة السياسية العربية والإسلامية يتجاهل الإسلام السياسي يفتقد إلى عنصر مهم في نضالها وقوتها. لكن عندما تنشد أغنية لأم كلثوم أو فيروز أو عبد الحليم حافظ في أي مكان في العالم العربي، فإنك تلامس أوتارًا حساسة أكثر تجذرًا بكثير مما يمكن أن يفعله محمد بن عبد الوهاب، أو محمد عبده، أو رشيد رضا، أو حسن البنا. محمد عبد الوهاب (١٩٠١: ١٩٩١م) الذي يحبه ويعجب به العرب والمسلمون في مختلف البلدان والحدود ليس محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣: ١٧٩٢م) الذي يحبه أشخاص مثل جيل كيبيل.

عندما ننظر الآن إلى محمود درويش (مواليد ١٩٤٢م)، وأحمد شاملو (١٩٢٥: ٢٠٠٠م)، وفيض أحمد فيض (١٩١٤: ١٩٧٨م)، وناظم حكمت (١٩٠٢: ١٩٦٣م)، وبابلو نيرودا (١٩٠٤: ١٩٧٣م)، وفلاديمير ماياكوفسكي (١٨٩٣: ١٩٣٠م)؛ نجد أنهم النجوم في السماء الذين يشرقون في الليالي المظلمة للأمم، يشكلون السردية الشعرية من نهر الغانج إلى النيل، ومن الفولغا إلى الأمازون، ومن بحر آرال إلى المحيط الهندي. هذا ليس للتقليل من أهمية الحركات الإسلامية الاستثنائية عبر الأراضي والثقافات على مرّ القرنين الماضيين، بخلاف ذلك تمامًا؛ فهذا النقاش يهدف إلى وضعهم في موطنهم الطبيعي، وموقعهم في المكون الثقافي وإطار مرجعيتهم الاجتماعية، في سياق أوسع من المكون العاطفي الذي شكَّل علاقتهم بالثورة والجماهير. من المثير للإرهاق والازدراء أن نرى جيلًا بعد جيل يمثِّل ثقافة سياسية متنوعة مستوحاة من جوانب دينية وعلمانية (حتى

إلى حد تفكيك مثل تلك الثنائيات)، يجري تمثيلها بشكل منهجي من قِبل زملاء متعاقبين من الاستشراقين الجدد الذين - بخلاف زياراتهم المتكررة ذهابًا وإيابًا إلى دورات صيفية في بلد عربي أو إسلامي - ليس لديهم أي ارتباط عضوي حقيقي بتلك الأماكن؛ فهم أميون بشكل مُحرِج على المستوى الثقافي، وليس لديهم أدنى فكرة عما يجعل الشعوب أممًا والأمم دولًا والدول عالمًا من الأفكار المتداخلة والعواطف والقناعات والمعتقدات والسلوكيات، ورغم ذلك يمتلكون جرأة مدهشة لوضع القلم على الورق وتمثيل شعب آخر بأسطر جريئة وسطحية!

ظهور حركة طالبان في أفغانستان وذراعها العسكرية القاعدة لا يمكن قراءته بعد الآن على أنه مجرد امتداد لحركات الإسلاميين المضادة للاستعمار الكلاسيكية في القرنين التاسع عشر والعشرين. نحن على عتبة عصر جديد تمامًا، وشروط تحليلنا تتطلب إعادة تشكيل جذري. يجب قراءة ظاهرة طالبان والقاعدة على النحو نفسه الذي تجري به قراءة تحول الولايات المتحدة إلى إمبراطورية جائرة. اليوم، يبدو أن وزارة الدفاع الأمريكية تعمل بنشاط على إعادة تشكيل نفسها وفقًا للمخطط الذي تسميه «القاعدة»؛ منظمة ذات قوى ومعرفة ووجود شامل. وكل من القاعدة ووزارة الدفاع الأمريكية - أي الهيئات العسكرية لطالبان والولايات المتحدة التي تشن حربًا وتسعى إلى تحقيق خطة إمبراطورية مسيطرة على العالم - هما وجهان من العملة نفسها، تحول عسكري لرأس المال العالمي؛ حيث يحاول الجانب الواحد السيطرة والجانب الآخر يسعى إلى تفكيكه، ولا يمكن لأي دولة أن تلعب دورًا في هذه اللعبة الخطيرة؛ فالعراق اليوم امتداد لأفغانستان، والزرقاوي هو بن لادن بقناع مختلف، ومن ثَمَّ فقتل بن لادن أو الزرقاوي لا يعني شيئًا في هذه الحرب. ومع تحوُّل الولايات المتحدة إلى إمبراطورية جائرة، فإنها بالضرورة تولِّد خصمًا معمَّمًا، وينبغي لها الحفاظ عليه، والذي يُعرف الآن بالقاعدة. وتسعى المدرسة الاستشراقية التقليدية القديمة - سواء بتمظهرها في أيديولوجيين مثل برنارد لويس أو مراقبين مثل جيل كيبيل - إلى استيعاب ظاهرة طالبان/ القاعدة وفهمها في ضوء حركات إسلامية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين؛ إما بسبب الجهل التاريخي، وإما بسبب قراءة سياسية رتيبة للواقع، وإما بسبب إزالة السياق التاريخي الاستشراقي للبلدان والأمم والثقافات التي يعتبرونها ويصنِّفونها بشكل قاطع باسم

«الإسلامية»، ورغم ذلك تنفجر الحقائق في وجه عالم مصاب بالصدمة أكثر من أي وقت مضى، وهو في خطر متزايد من الانهيار الذاتي؛ فلا يمكن النظر لسيد قطب ولا أي أيديولوجي مسلم آخر في السنتين الماضيتين على أنه ليو شتراوس الإسلاميين!

يمكننا اعتبار ليو شتراوس المرشد الفكري للمتشددين الأمريكيين الجدد؛ لأن الجغرافيا الناشئة للإمبراطورية العالمية المعولمة ورأس المال بالشكل الذي تسعى إلى السيطرة عليه لم يحددا بعدُ مصطلحاتها الخاصة للهيمنة، وحتى ذلك الحين يجب علينا أن نستخدم لغة الإمبراطورية، التي تفاوض حاليًّا على شروطها العسكرية في حوار متحارب مع ظلها؛ أي القاعدة.

خارج القيود المعرفية وسردية هؤلاء المراقبين، دخلنا الآن مرحلة جديدة تمامًا في التطرف المعاصر (الإسلامي)، التي لا ينبغي أن تُفهم فقط من خلال الرجوع إلى الماضي وبالتالي تشويهها. ما نشهده اليوم هو نهاية الأيديولوجية الإسلامية كما عرفناها وعايشناها ووثَّقناها على مدى القرنين الماضيين، وتتميز هذه المرحلة الجديدة بانفجارات بركانية للعنف الأيقوني، تُنفذ للحصول على نتائج فورية ودرامية، وتُدعم بانتصارات رمزية، وتُشبع بوحشية رمزية فارغة من أي أجندات اجتماعية أو اقتصادية تحررية. إنها حرب على الرموز ومعركة للرموز. رموز تم إفراغها من كل مرجعياتها الجوهرية، وأكاذيب مثالية فارغة من الأفكار التي كان من المفترض أن تمثلها، وأوهام بصرية لم تعد تعني شيئًا سوى تدفقاتها البراقة الخاصة بالخوف والشهرة، دموية وبسيطة، أرواح بلا أجساد، والتي لا تُعد بجنة، ولا يزعجها أي جحيم!

(٧)

يقدم الإسلام نفسه باعتباره ديانة للاحتجاج والثورة، وهو الأمر الذي لا يمكن فهمه إلا في ضوء فهم جدلية أخرى وهي أن الطريقة الوحيدة التي يمكن للإسلام بها أن يكون في السلطة هي أن يكون خارج السلطة، أن يكون ميتافيزيقيًّا باقيًا، ويجب أن يستسلم سياسيًّا. كان لدى الصوفيين المسلمين تعبير يقولون إنه «عندما كان هناك تصوف لم يكن هناك اسم له، وعندما كان هناك اسم له لم يكن هناك تصوف». هذا درس دائم في أهمية تلك التناقضات بالنسبة للمسلمين عمومًا.

يمكننا ملاحظة هذا في حركات مثل تلك التي يقودها مقتدى الصدر في العراق، أو حزب الله في لبنان، أو حماس في فلسطين؛ سواء أكانت تجاربهم وسط النار ستؤدي إلى الانضمام إلى حركة تحرير وطنية متعددة الأوجه، أم أنها في الواقع ستتحلل إلى كارثة جديدة من جمهورية إسلامية أخرى في العراق، أو في لبنان، أو حتى في فلسطين.

إذا كان لدى كتاب (**لاهوت الغضب**) أي شيء يمكن أن يقدِّمه في فهم العالم بعد أحداث ١١ سبتمبر، فهو بالتأكيد محاولته التأكيد على الميول الحوارية للإسلام بجميع أشكاله ونهاياته قبلية ومؤقتة، وضرورة رؤية عالمية وجدلية للحركات المحددة والجوهرية على خلافها. لا يتم إنتاج المعرفة - أو حتى النظام العلمي الزائف لإنتاج المعرفة - في فراغ. ما يُعرِّفه هانز-جورج جادامير بـ «الحس المشترك» هو المكان الرئيسي لجميع أنماط وأساليب قراءة وكتابة الجماعات في التاريخ.

الميل الحواري لجميع الخطابات الإسلامية - منذ تاريخها المتعدد الوجوه في العصور الوسطى إلى لقائها الكارثي مع الحداثة الاستعمارية، والآن داخل تحولها العالمي إلى موقع رمزي للرموز المعارضة - يتطلب النظر الدقيق في هذه اللحظة الخاصة في تاريخها الطويل، عندما استنفدت في التقاطع بين الإسلام والغرب منذ فترة طويلة كل طاقاتها المعرفية، ورغم ذلك لا تزال هناك احتمالات لاستمرار هذا الحوار القائم على النار والغضب. الرئيس بوش وأسامة بن لادن ليسا في حوار؛ إنهم في تبادل خطر محشور ومحدد في تراشق علامات مفرغة ورموز فارغة.

الرئيس بوش ليس الملك بالدوين الرابع ولا ريتشارد قلب الأسد، وأسامة بن لادن ليس هو صلاح الدين الأيوبي. وقد انتهت الحروب الصليبية، وكذلك ثنائية «الإسلام» و«الغرب». ومن رماد الأرواح التي اندفعت إلى الأسفل في نيويورك وواشنطن العاصمة وبنسيلفانيا، وقندهار وكابول وبغداد والنجف والفلوجة، أو دُفنت بعمق في براءة محطات مدريد للسكك الحديدية ومترو لندن؛ تنمو بذور مكشوفة ليأس مختلف تمامًا، ووعود مخفية لأمل مختلف تمامًا.

أي رؤية قد يحتويها (**لاهوت الغضب**) في قراءة الثورة الإسلامية في إيران يجب الآن أن تدرك بفهم أعمق لتلك الثورة على أنها المرة الأخيرة التي قام فيها

تنظيم للأيديولوجية الإسلامية - في حوار إبداعي مع جميع الأيديولوجيات الأخرى (العلمانية والدينية) في جواره - بتمديد محادثته المستديمة مع الحداثة الاستعمارية، ومن ثَمَّ فتح الطريق لجغرافيا سلطة جديدة، خطيرة في الرموز المفرغة التي أنشأها لمغامرين محاربين وخطط الإمبراطورية على حد سواء، كذلك قام هذا النموذج بتقديم وعد كنموذج للتعددية والتفاوت الثقافي العالمي الذي طمحت دائمًا إليه ونادرًا ما حققته. مثل جميع الديانات العالمية الأخرى، يخضع الإسلام الآن لرحمة القوى التاريخية التي ستشرع في محادثته في الجولة القادمة من الحوار الإبداعي والنقدي؛ لأن الإسلام - مثل جميع الديانات السماوية الأخرى - ليس له وجود دنيوي مستقل عن المسلمين، والمسلمون - تمامًا مثل جميع الأجساد المنخرطة والأرواح السابقة - يشعرون بالجوع، وينامون ويحلمون بمستقبل أفضل لأبنائهم، وينهضون ويذهبون للعمل، ويشعرون الإهانة حينما يسمعون في الأخبار أن كتابهم المقدس ودليل كرامتهم يُفرغ في مرحاض جوانتانامو باي. العديد منهم يبتلعون فخرهم ويستمرون في أعمالهم، ولكن بعضهم يصبح غاضبًا وينخرط في عمليات مندفعة، وبالتالي في مكان ما بين حسن أخلاق كثيرين ويأس البقية والإهانة التي يعايشونها جميعًا واليأس الذي يحل بهم جميعًا، يتعين على الناس أن يحتفظوا بالأمل، ويُخرجوا خريطة خلاصهم، ويحلموا بمستقبل أفضل على هذه الأرض.

حميد دباشي
يوليو ٢٠٠٥م
نيويورك

تقديم

حدثت ثورة كبرى في العصر الحديث، فقد انفجرت الثورة الإسلامية في إيران في وجه التاريخ المعاصر وشكَّلت تحديًا مزدوجًا للطلاب الجادين الباحثين في هذا التطور. تعتمد الثورة الإسلامية على الأيديولوجية الإسلامية التي هي الصوت المعاصر للغضب الإسلامي العنيف، والملاحظ أن هذه الأيديولوجية قد انتشرت إلى خارج الحدود الإيرانية ووصلت إلى قلب الأراضي الإسلامية؛ في شمال إفريقيا، ووسط آسيا، والشرق الأوسط والأدنى؛ ولهذا نحتاج للتدقيق في فهم ظهورها الأول في إيران. الملاحظ أن الجزء الأكبر من الدراسات موجود باللغة العربية والفارسية، ويجب علينا جمعه وإخضاعه للتحليل المتعمق والدقيق لكي نعوض عن نقص الترجمات الجيدة والموثوق بها، وقد كان هذا في الحقيقة هو الهدف من كتابة هذا الكتاب؛ ففي الوقت الذي كنت مشغولًا بالعمل على الأدبيات والكتابات الضخمة التي أنتجها منظرو الثورة أنفسهم، وأن أظل أمينًا للأفكار التي ذكروها بأنفسهم، بعدها كان يمكنني أن آخذ بضع خطوات للخلف وأن أناقش دلالة الأفكار التي طرحوها، وربما التحديات المرتبطة بهذه الأفكار التي طرحوها.

وفي سياق نقاش «ما قالوه بالفعل»، حاولت قدر جهدي أن أفكر بطريقتهم، هذا لا يعني بطبيعة الحال أنني وجدت المفتاح السحري لتحقيق «الحياد القيمي» أو ما يطلق عليه «الموضوعية»، ولكن حاولت طوال الوقت أن أظل واعيًا بدوافعي السياسية، فدعوني أعترف - في البداية - باعتباري عالم اجتماع فأنا غير مسيَّس، أنا لست مع أو ضد الشاه الراحل، وكذلك لست مع أو ضد آيات الله؛ بعبارة أخرى ليس لدي أي انحيازات مع أي منهما أو ضد أي منهما، وأدَّعي أنني شخص يكتب عن المجتمع وهو غير مسيَّس بخصوص كل التطورات السياسية، ومهتم بالحدث الثوري. وفي الوقت نفسه هناك العديد من الأفخاخ في محاولتنا التصنيف الاجتماعي (نحن الإيرانيون، وأنتم الأمريكيون) مما يؤدي إلى تسطيح النقاش؛ ولكن النتيجة التي توصلت إليها وأتمنى التأكيد عليها هو أن هذا العمل له صوت يخصه، هو في

الحقيقة صوت متعدد الطبقات، وإذا كنا نريد أن نفهم ما يقوله هذا الخطاب فيجب علينا توجيه اهتمام مبدئي إلى الطريقة التي يتحدث بها، وكيف تحدث التحولات في السرديات.

في وسط هذه السرديات، توجد سرديتي الشخصية بصفتي مؤلفًا للكتاب. أنا لا أكتب باعتباري إيرانيًّا (رغم كوني إيرانيًّا) أو عالم اجتماع (رغم كوني كذلك)، ولكنني أكتب باعتباري شخصًا تصادف أنه إيراني وأنه عالم اجتماع دون ترتيب معين لأي من الهويتين، ورغم رفضي كل محاولات القولبة التي تطاردني طوال الوقت، وأدَّعي أنني استطعت الهروب منها؛ فإنني جعلت بوصلتي هي كلمات هؤلاء المفكرين، ونصوصهم وجمهورهم، والتي قادتني حيث أرادوا، سواء أكان منطقهم أو عواطفهم أو غضبهم أو تهيؤاتهم؛ ولذلك لا يجب علينا القفز إلى تصور ما هو صوت المؤلف الخاص بي، فكل فصل في الكتاب مكتوب انطلاقًا من منظور متعدد الطبقات، ولكنه مرتبط بشكل أساسي بصوت المفكر نفسه، وصوتي بصفتي مؤلفًا يمكن له أن يخبو في ظل صوت المفكر ثم يعود للظهور ثانية في لحظات تالية، وفي داخل هذا الصوت المتعدد الطبقات والمتداخل، هناك تصميم معين ونقطة للجدال يجري التحاور حولها قُربًا وبُعدًا. وكما ذكر دكتور فرويد حينما قسَّم عقولنا إلى الواعي واللا واعي في مواجهة بعضهما البعض، فأنا بطبيعة الحال (في وضع عقلي الواعي) لا يمكنني أن أتكلم نيابة عن عقلي غير الواعي، والعكس صحيح؛ ولهذا نجد في كثير من النصوص المهتمة بتحليل الثورة الإيرانية وفي تقديمات هذه الأعمال تأكيدًا – يظهر في هذه التقديمات ويختفي بعدها من النص بالكامل – على القلق من الموضوعية أو إظهار أو إخفاء انحيازاتهم. فعلى سبيل المثال نجد «روي متحدة» في كتابه المهم حول إعادة بناء سرديات الدين والسياسة في إيران (**بردة النبي**)، يشعر بالحاجة إلى تحديد الفرق بين هؤلاء الذين يعتبرون رؤيته وتحليله لعلي هاشمي شديدة التعاطف، وأولئك الآخرين الذين يرون أنها لا تبجله بشكل كافٍ، ووضع «متحدة» نفسه بين الفريقين، معلنًا انحيازه إلى المواطنين الإيرانيين، بدلًا من القوالب الجاهزة. وفي كتاب (**العمامة والسلطان**) لسعيد أمير أرجوماند، يعتذر عن إقحامه أحكامًا قيمية في كل من الفصل السادس والسابع. وكتب إرفاند أبراهاميان أيضًا في كتابه (**الإسلام الراديكالي**) عن احتياجه إلى مشاركة الإعلان عن

انحيازاته الشخصية للقارئ؛ ففي الجزء الذي تناول فيه بالتحليل مجاهدي خلق، كتب موضحًا أنه ولد إيرانيًّا/ أرمينيًّا، وتدرَّب على ثقافة الشك، وينتمي سياسيًّا إلى المعسكر الاشتراكي الديمقراطي. وفيما يتعلق بمعتقداته الدينية، ذكر أنه لا ديني في معظم الأيام وملحد في أيام أخرى.

والآن حان وقت اعترافي الشخصي: أثناء اعتزالي لإعداد هذه الدراسة، فأنا فرد، لست جزءًا من نموذج اجتماعي، وليس لدي موقف في مواجهة الثورة؛ فأنا لا أعرف حقيقة ما إذا كانت الثورة شيئًا جيدًا حدث لبلادي وفي بلادي أم لا! ولكنني في الوقت نفسه لا أدَّعي الحياد القيمي؛ بل بخلاف ذلك، فأنا لا يمكنني ادعاء الابتعاد عن حدث كارثي هزَّ بلادي في جوهرها، فأنا مُنتمٍ إلى هذا المجتمع ولست مجرد مراقب، أنا ذات ولست آخر؛ ولهذا أنا حاضر في النص الخاص بي، في كل الصفحات التي ستقرأها. وفي هذا السياق فإنني أقتبس مقولة كيركجارديان المأثورة (المذكورة في مذكراته عام ١٨٥٤م) «معظم علماء اللاهوت يشبهون رجلًا بنى قصرًا واسعًا ويسكن حظيرة قريبة منه؛ فهم لا يعيشون في نظمهم المنهجية الكبرى التي يشيِّدونها. وفيما يتعلق بالعلاقة بين العقل والروح فيجب أن تكون أفكار الإنسان متسقة مع روحه، وإلا فهناك شيء خاطئ!».

لقد عانيت مع هذا النص لأكثر من عقد من الزمان، وفي خلال هذه الرحلة تخلَّيت عن كل القلق المرتبط بالحياد القيمي؛ ولكن لو كان هناك أي خلاص فيما أطلق عليه ماكس فيبر «الحياد القيمي»، فهو يقع في الوعد بتورطينا مع اللغة والخطاب والجانب الإجرائي لصوت النظرية، الذي يتجاوز مساحة الخير والشر والاختيار بين المؤمنين والكفار، أو الاعتقاد بأننا نمتلك الحق والحقيقة؛ فهذا الإحساس بالتساؤلات يغمر وجودنا، وسواء أكان سيجري إنقاذنا وفق هذا الفهم البروتستانتي أم لا، فهذا في حقيقة الأمر ما علَّمنا فيبر أن نحتفي به.

شكر وتقدير

كُتبت أجزاء مختلفة من هذا الكتاب في عدد من المكتبات والجامعات والدول، وبدأ الإعداد له والبحث المبدئي حول الموضوع في جامعة بنسلفانيا. ويجب أن أعبِّر عن امتناني الشديد لبريان يبونر ووِيليام هاناوي لمساعدتهما، وخاصة تسهيلهما لي استعمال مكتبة فان بيلت. وأعترف بأن المرات التي تناولت فيها الغذاء مع ريناتا هولود كانت دائمًا مناسبات لمناقشات غنية فكريًّا، فما تعلَّمتُه من حكمتها ومعرفتها يتجاوز بكثير ما يمكنني التعبير عنه؛ ولهذا فأنا شديد الامتنان لها ولصداقتها.

جزء كبير من هذا الكتاب تم توثيقه أثناء زيارتي لجامعة تكساس في أوستن؛ ولهذا فامتناني المخلص لكلٍّ من حافظ فارميان ومايكل هيلمان وإيان مانرز وإبازار سيفاري؛ لدعمهم المستمر ولإرشاداتهم القيِّمة ولصداقتهم التي لا يمكن تقديرها بثمن. وكانت مواعيد الغداء كل أربعاء مع محمد والدي ومحمد رضا غانونبرفار، خلال العام الذي قضيته في أوستن، عبارة عن لقاءات مليئة بالتفكير والتعمق؛ ولهذا أنا محظوظ بصداقتهم.

وخلال عدد من عطلات الصيف والكريسماس، كنت أذهب إلى أوكسفورد للتناقش حول أمور متصلة بالكتاب. وأنا شديد الامتنان لكلٍّ من هوما كاتوزيان وجون جيرني؛ لنصائحهما القيِّمة ولدعمهما وكرمهما. وفي خلال هذه الزيارات، استفدت كثيرًا من حواراتي الطويلة مع هوما الذي استضافني في عدد من المقاهي، وقاد خطواتي من بودلين إلى سانت أنتوني وأماكن أخرى عديدة، وخلال كل هذه اللقاءات لم يبخل عليَّ بمشاركة معلوماته المعمَّقة عن التاريخ الإيراني المعاصر، وكان لجولاتنا في حواري أوكسفورد وشوارعها، ونقاشاتنا خلال هذه الجولات، تأثير كبير لم أكن لأحصل عليه لولا مشاركة صديق حكيم مثله. كما قرأ بعناية شديدة الفصل الخاص بآل أحمد والأحداث الزمنية الخاصة بالثورة، وكان لتصحيحه بعض المعلومات تأثير إيجابي في إنقاذي من الوقوع في عدد من الأخطاء حول الأحداث،

وكان لمقترحاته تأثير كبير في إغناء الفصل وتعميقه، وبطبيعة الحال لا يمكن لومه على أيٍّ من محاولاتي تفسير أفكار آل أحمد أو شخصيته؛ حيث إنه لم يتفق دائمًا مع هذه المحاولات. أما الجزء الموجود في الفصل التمهيدي حول الرؤية الزرادشتية للعالم، فقد قرأه زميلي العزيز في كولومبيا الدكتور جيمس رسل، وأنا شاكر جدًّا لملاحظاته البنَّاءة.

أشكر كذلك السيد جمال هاشمي في مكتبة «الهدى» بلندن، الذي قدَّم نصائح قيِّمة فيما يتعلق بالمصادر، وكذلك لإعطائي خصومات لشرائها. كما أنني شديد الامتنان لكل من السيد شيراز وزوجته؛ مالكي شركة إيران للكتب في واشنطن دي سي، فقد قدَّما إلى نصائح قيِّمة حول الحصول على المصادر، وأعاراني كثيرًا من الكتب، كما منحاني كثيرًا من التخفيضات على الكتب التي اشتريتها، وأستطيع القول بقدر كبير من الثقة إنهما شخصان نبيلان بالفعل، وهما جزء أصيل من الجالية الإيرانية في الخارج. ولكن فيما يتعلق بالحصول على الكتب من إيران وشحنها، فلا يمكن إنكار الدور المهم الذي لعبته والدة زوجتي السيدة فيلور علي محمد؛ لذلك أنا ممتن للأبد لها ولكلٍّ من كريم وجولي إمامي أصحاب مكتبة زميني.

وباعتباري باحث ما بعد الدكتوراه في هارفارد، فقد استفدت من النصائح الجيدة وصداقة روي متحدة، فقد كان له دور مهم ومستمر في دعمي والاهتمام بعملي. وكان العام الذي أمضيته في هارفارد مليئًا بالهدوء والسلام اللازمين لكتابة هذا المشروع، وقد أسهم كلٌّ من حبيب لاجواردي وهوشانج شهابي في الاستفادة القصوى من إقامتي القصيرة، وأنا شديد الامتنان لصحبتهما وصداقتهما اللطيفة، وكذلك أشكر جون إيمرسون ومهدوخت هومائي من مكتبة ويدنر في هارفارد؛ لمساعدتهما إياي في الحصول على كُتيبات غامضة منشورة في غياهب مدينة قُم أو أماكن غير معروفة.

أثناء فترة تدريسي وأبحاثي في جامعة نيويورك، لا بُدَّ أن أشكر كلًّا من بيتر شيلكوسكي وفرانك بيترز وكارولين بيرسل ودنيس رونج على مجهودهم في تسهيل إقامتي وجعلها مريحة. وقد كان لجهد شيلكوسكي الدور الأكبر في نشر هذا الكتاب، وهو ما يجعلني في حقيقة الأمر عاجزًا عن التعبير عن شكري وامتناني،

وبسبب معرفته المعمقة بالميل الإيراني نحو الإفراط في المبالغة، فإنني أخشى من أنه لن يفهم عمق مشاعري، وأتمنى لو كنت أعرف اللغة البولندية.

كذلك أتوجه بالشكر إلى فرهاد كاظمي ومايكل كارتر؛ لتسهيلهما الوصول إلى مجموعة الشرق الأوسط في مكتبة بوبست. كما قام إرفاند أبراهاميان بتسهيل الحصول على عدد من المصادر التي لم أكن لأحصل عليها من دون مساعدته، كما أنني استفدت كثيرًا من النقاش معه حول أجزاء الكتاب والعلاقة بينها، كما أنني شديد الامتنان للنموذج الذي يقدمه لنا جميعًا بصفته أستاذًا وباحثًا. وكذلك أشكر سعيد أمير أرجومند على كل النصائح التي قدَّمها في مراحل مختلفة من إعداد هذا العمل، وأشكر كلًّا من أحمد أشرف وعلي بنوزيزي على المجهود الاستثنائي في جمع وتحليل المواد الأرشيفية.

يعود فهمي للتاريخ الإيراني المعاصر إلى النقاشات المطوَّلة التي أجريتها مع والد زوجتي الراحل السيد علي محمد. وكان لمعرفته ومشاركته الفعلية في الأحداث الجسام التي مرت بها إيران في الأربعينيات والخمسينيات دور مهم في تقديمي لدقائق السياسة الإيرانية. وإهدائي هذا الكتاب له هو مجرد تعبير بسيط عن امتناني له لكل ما علمني إيَّاه، والذي لم أكن لأعرفه عن السياسة الإيرانية. ولكل ما قدَّمه لي فأنا ممتن له إلى الأبد، برغم حزني أنه شهد كل مراحل العمل على الكتاب وأنه ليس موجودًا الآن ليراه مكتملًا ومنشورًا.

خلال الأعوام العديدة الماضية، كان لي الحظ في الانخراط في عدد من النقاشات البنَّاءة (كنت في معظمها مستمعًا) مع إبراهيم جولستان، الذي يمكن بحق القول إنه آخر مفكر نهضوي إيراني. في الحقيقة لا يمكن إنكار أهمية ما تعلمته منه حول الأحداث السياسية والأدب في إيران، والذي لم أكن لأتعلمه من أحد آخر حول الأرض التي نعتبرها وطننا، وأعتبر نفسي من القلائل المحظوظين الذين استمتعوا بطرائقه الغريبة والملهمة في النقاش واستخدامه للكلمات بطريقة تحفز النقاش.

كان لصديقي فرهاد مختار تأثير مهم دون أن يدرك ذلك، فهذا الموسيقي النادر والقائد الموسيقي الرئيسي لسنوات طويلة في أوركسترا طهران السيمفوني،

ساعدني في فهم كثير من دقائق المشهد الثقافي الإيراني المعاصر، والتي لم أكن أستطع فهمها دون مساعدته.

وأشكر اثنين من طلبتي في الدراسات العليا؛ لورا ميلر وجاك بيرلنربلو، فقد كانا مصدرًا مبهجًا لكثير من الأفكار في هذا العمل الذي لم يرياه بعد، ولكن كان لهما تأثير مهم يتجاوز إدراكهما؛ ولهذا أشكرهما ثانية.

كيف يمكنني في النهاية شكر ثلما باستور! ساحرة الكتابة وفك الشفرات والمحررة الأولية التي قامت بجهد كبير في التعامل مع التعديلات اللا نهائية على هذا النص الذي ستقرأونه. لقد قامت بتسجيل كل محاولاتي وكلماتي وحاولت الحفاظ على صلة بين أفكاري الطائرة والواقع، وقامت بتجميع النص من وسط أكوام من الأوراق غير المترابطة؛ مثل فواتير الكروت الائتمانية، وأغلفة تذاكر الطيران ومناشف مطعم ماكدونالدز، وحوَّلته إلى فقرات واضحة قابلة للقراءة. وأنتهز هذه الفرصة لكي أحيِّيَها وأشكرها على قدرتها المتميزة في فك شفرات خطي، ومهاراتها الاستثنائية في معالجة النصوص وتحريرها، وكذلك حسها الساخر وطبيعتها المتميزة.

لقد استخدمتُ المقالات التي نشرتُها في أماكن أخرى في الفصول المكتوبة عن شريعتي، والطالقاني، والخميني؛ وذلك بعد مراجعتها والتوسع فيها قليلًا. وأنا ممتن لكل من المركز الثقافي الإسلامي، وسانت مارتن للنشر، وسيج للنشر؛ على سماحهم لي باستعمال هذه المقالات. وكذلك أنا ممتن لبنجوين بالولايات المتحدة الأمريكية وميج للنشر؛ لسماحهم لي باقتباس فقرات من كتاب جيمس جويس (**لوحة لفنان كشاب صغير**)، وكتاب سيمين دانشفار (**سوفيشبون**).

كل هؤلاء الأشخاص والمؤسسات بذلوا من مواردهم ووقتهم دون مقابل من أجل أن يصبح هذا الكتاب حقيقة، وبالنيابة عن هذا الكتاب أتوجَّه بالشكر الجزيل لهم على كرمهم وأرواحهم الطيبة؛ ولكنهم غير مسئولين بأي شكل أو طريقة عن أي قصور أو خلل موجود في الكتاب، فهذه مسئوليتي أنا وحدي.

قال لي صديق حكيم ذات مرة: «إنك تحتاج شخصين لكي تصنع حياة أكاديمية». هذه الحكمة في حقيقة الأمر تتجاوز بكثير المرارات والصعوبات التي

نمر بها في مسارنا الأكاديمي؛ لكي تصل إلى جوهر مواقعنا ومواقفنا الفكرية. فمن دون الحب والعناية التي حظيت بهما من زوجتي أفصانة لما كان لي أن أكتب أي شيء له معنى، ولو كان هناك أي معنى لحرف كتبته في هذا الكتاب يتجاوز أهمية أحداث الثورة في ١٩٧٩م، فهذا فقط يعود إلى الهدوء والسكينة التي تملكهما زوجتي وتستطيع توفيرهما لي، ولكل ما بذلته في إدارة المنزل وطفلينا وزوج غير منتبه معظم الوقت، وفي الوقت ذاته استكمال دراساتها العليا، ولقدرتها على إعطاء معنًى للعالم عديم المعنى من حولنا، ولأكثر من هذا فأنا شاكر وممتن لها بشكل لا نهائي.

بعد فترة طويلة من كتابة أجزاء من هذا الشكر، قرأت مقولة جون ماكسويل هاملتن الساخرة حول كلمات الشكر الروتينية وقدرتها على تصوير مشاعر الشكر الحقيقية «الأخطاء الموجودة في هذه المقالة هي أخطائي الذاتية» (مراجعات الكتب في نيويورك تايمز، ١٥ أبريل ١٩٩٠م)؛ فقد كتب «الشكر والتقدير في الحقيقة إنجاز غريب للادعاء والمبالغة والتفاهة»، وهنا تقع الأزمة؛ هل يجب عليَّ باعتباري كاتب هذه المقدمة أن أقبل هذه التهمة ومن ثَمَّ أضيف إلى تساؤلاته؟ أم يجب عليَّ أن أعيد كتابتها بطريقة مختلفة، أو ألَّا أكتبها من الأصل؟ دعوني أختم هذا الجزء بمفارقة أو اثنتين: «عزيزي السيد هاملتون» هل هي أفضل طريقة لافتتاح نص إيراني جوهري أمام الجمهور الأمريكي؟ أم هي افتتاح نص أمريكي جوهري أمام الجمهور الإيراني؟

حول ترجمة الأسماء والأماكن

باستثناء الأسماء المعروفة في العالم الأنجلوسكسوني، مثل: «آية الله خميني» أو «طهران» أو «قُم»؛ فقد حاولت أن أتَّبع القواعد المعمول بها في دورية دراسات الشرق الأوسط. وسعيًا إلى التبسيط تخلَّيت عن اللهجة/ اللكنة كما تخلَّيت عن كل الهمزات وحرف «العين» كما يظهر في كل من لفظة «ارشاد» و«ألي»؛ ولكن بسبب أنني أتعامل مع كلٍّ من الكلمات العربية والفارسية، ولأنني أحتاج أحيانًا لاستخدام كلمات عربية بنطقها الفارسي، فهناك للأسف عدم اتساق، ويعود هذا إلى مجموعة من الأسباب الغريبة، ولكن الجادة التي ترجع إلى المعركة التي حدثت في القرن السابع الميلادي، والتي هُزم فيها قائد عسكري إيراني اسمه رستم هزيمة نكراء على يد غريمه العربي، منذ ذلك الحين أصبح قرار كتابة لفظ معين خيارًا سياسيًّا وليس فقط لغويًّا. فعلى سبيل المثال: هل نكتب أبوالحسن (ككلمة واحدة) أم أبو الحسن (ككلمتين)؟ وحقيقة لا أعرف كيف يمكنني الاختيار بين لفظ وآخر دون أن أكون منحازًا لتيار دون الآخر! وأرجو أن تكون نتيجة اختياراتي مُرضية في نصف الأحوال للإيرانيين وفي النصف الآخر للعرب. ولكنني في الحقيقة أخشى أنها ستغضبهما لنصف الوقت؛ مما يضعنا في نهاية الأمر أمام تناقض ثانٍ، أو تناقض ثنائي يحكم الباقي كله!

التسلسل الزمني للثورة (١٩٢١: ١٩٧٩م)

١٩٢١م: انتهاء الأسرة القاجارية عن طريق الانقلاب العسكري الذي قاده رضا خان (١٨٧٨: ١٩٤٤م).

١٩٢٥م: إعلان بداية الأسرة البهلوية وتحول رضا خان إلى رضا شاه (١٩٢٥: ١٩٧٩م).

١٩٢٥: ١٩٤١م: حكم رضا شاه العظيم ومحاولاته الحثيثة لإعطاء صبغة معاصرة لإيران القديمة.

١٩٢٨م: قانون رضا شاه بخصوص الزي الديني، الذي بمقتضاه قُيِّد ارتداء الزي الديني إلا لعدد محدد من رجال الدين.

١٩٢٩م: منع رضا شاه احتفالات شهر المحرَّم.

١٩٣٤م: إنشاء رضا شاه السكك الحديدية بإيران، وإنشاء جامعة طهران.

١٩٣٦م: قرار رضا شاه بمنع حجاب النساء.

وفاة آية الله الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس حوزة قُم.

١٩٤١م: احتلال قوات الحلفاء لإيران، وإجبار رضا شاه على التخلي عن العرش، وتولِّي الابن محمد رضا شاه العرش (١٩١٩: ١٩٨٠م) وإنشاء حزب تودة الشيوعي.

١٩٤٢م: نشر الخميني كتابه (**كشف الأسرار**)، الذي ينتقد فيه بشدة تزايد العلمانية في كل من الدولة والمجتمع.

١٩٤٤م: وفاة رضا شاه في المنفى. وإقامة حزب تودة مؤتمره الأول.

١٩٤٦م: إنشاء منظمة فدائيي إسلام من قِبل نواب صفوي، وهي منظمة راديكالية تهدف إلى نشر الإسلام بشكل عنيف.

١٩٤٨م: انشقاق كبير في حزب تودة، عقب فشل سيد جعفر بيشفاري في إنشاء جمهورية مستقلة في أذربيجان بدعم من الجيش الأحمر.

١٩٤٩: ١٩٥٣م: دعم آية الله كاشاني لجهود تأميم صناعة النفط، وكذلك دعم - مؤقتًا - حكومة محمد مصدق (١٨٨٢: ١٩٦٧م).

١٩٤٩م: إنشاء الجبهة الوطنية بواسطة مصدق، وفشل محاولة ناصر فخرائي لاغتيال الشاه، واغتيال وزير القصر أبو الحسين هاجر بواسطة فدائيي إسلام.

١٩٥١م: اغتيال فدائيي إسلام لرئيس الوزراء علي رازمارا، وقيام رئيس الوزراء مصدق بتأميم صناعة النفط الإيراني.

١٩٥٣م: الانشقاق بين آية الله كاشاني ومصدق، وإسقاط حكومة مصدق بانقلاب مدعوم من المخابرات الأمريكية، وتولِّي فضل الله زاهيدي رئاسة وزراء الحكومة الجديدة.

١٩٥٤م: إعدام سيد حسين فاطمي وزير خارجية حكومة مصدق.

١٩٥٥م: محاولة فدائيي إسلام اغتيال حسين علاء رئيس الوزراء.

١٩٥٧م: تشكيل جهاز الشرطة سيئ السمعة (سافاك).

١٩٥٨م: إنشاء الملكية الإيرانية نظام حزبين صوري.

١٩٦٠م: نشر آية الله خميني كتابه (**توضيح المسائل**) واعتباره مصدرًا للسلوك النموذجي من جماهير الشيعة.

١٩٦٠: ١٩٦١م: عهد رئيس الوزراء جعفر شريف إمامي.

١٩٦١م: وفاة آية الله البروجردي (أعلى قامة دينية شيعية) في قُم، وخلفه آية الله حكيم في النجف.

١٩٦١: ١٩٦٢م: رئاسة وزراء علي أميني.

١٩٦٢م: نشر جلال آل أحمد كتابه (**الاستغراب**).

١٩٦٢: ١٩٦٣م: رئاسة وزراء أسد الله علام.

١٩٦٣م:

يناير/ ذهاب الشاه إلى قُم لاختبار قوته، قبل أن يبدأ في إطلاق «الثورة البيضاء».

مارس/ قمع قوات الجيش تظاهرات في حوزة فيضية.

أبريل/ إدانة الخميني للشاه على خلفية أحداث حوزة فيضية، ورد الشاه بإقرار قانون تجنيد رجال الدين للخدمة العسكرية.

مايو/ اعتراف الشاه بدموية «ثورته البيضاء» وإدانته للخميني دون أن يذكر اسمه، وفيما بعد إدانته صراحة.

يونيو/ مهاجمة الخميني للشاه بضراوة، وإلقاء القبض على الخميني مما يثير مظاهرات ضخمة في كل أنحاء إيران، وإلقاء القبض على آخرين منهم مهدي بازرجان والسيد محمود الطالقاني.

يوليو/ الإفراج عن الخميني ووضعه تحت الإقامة الجبرية.

نوفمبر/ إعدام أخوَي الحاج رضائي (طيب وإسماعيل) المؤيدَيْن لتحركات الخميني.

١٩٦٤: ١٩٦٥م: رئاسة وزراء حسن علي منصور.

١٩٦٤م:

أبريل/ إفراج رئيس الوزراء حسن علي منصور عن الخميني.

أكتوبر/ منح الشاه حصانة دبلوماسية للأمريكيين العاملين في إيران، وإلقاء الخميني خطبته الشهيرة «ضد الرأسمالية».

نوفمبر/ نفي الخميني إلى تركيا حيث بقي هناك لمدة ١١ شهرًا، بعدها مغادرته إلى العراق في أكتوبر ١٩٦٥م.

١٩٦٥م:

يناير/ نجاح فدائيي إسلام في اغتيال رئيس الوزراء منصور، وتولِّي أمير عباس هويدا منصب رئيس الوزراء الجديد.

أبريل/ محاولة فاشلة من رضا شمس ابادي لاغتيال الشاه.

أكتوبر/ مغادرة الخميني تركيا وذهابه إلى العراق.

١٩٦٧م: وفاة محمد مصدق، وتمرير قانون حماية الأسرة الذي أعطى النساء حقوقًا أكبر في مجال الزواج.

أبريل/ إرسال الخميني خطابًا إلى رئيس الوزراء هويدا يعترض فيه على النفقات الباذخة في حفل التنصيب، وترويج الخطاب على شكل واسع في أوساط الحوزة في قُم والبازار في طهران.

أكتوبر/ حفل تنصيب الشاه محمد رضا شاه بهلوي.

نوفمبر/ إرسال الخميني خطابًا ثانيًا إلى رئيس الوزراء حول حفل التنصيب ونشر الخطاب.

١٩٦٨م: الدور المحوري لآل أحمد في إنشاء جمعية الكُتَّاب الإيرانيين، والقرار بتجنيد النساء الإيرانيات في الخدمة العسكرية.

١٩٧٠م: زيادة هائلة في المصروفات العسكرية الإيرانية وفي شراء الأسلحة.

١٩٧١م: زيادة ملحوظة في أسعار البترول الخام الإيراني، وزيادة قوة إيران العسكرية في الخليج، ومواجهة الملكية الإيرانية تحديًا جديدًا نتيجة زيادة العمليات العسكرية في منطقة سيخال بشمال إيران، وإنشاء منظمة فدائيي خلق (اليسارية) ومنظمة مجاهدي خلق (يسار إسلامي)، وتوسُّع الملكية الإيرانية في علاقاتها مع الصين الشيوعية، وإنشاء الجيش الديني التابع للملكية، والاحتفال بمرور ٢٥٠٠ سنة على الملكية الإيرانية في برسبوليس، ومهاجمة الخميني كلًّا من إنشاء الجيش الديني واحتفالات برسبوليس.

١٩٧٢م: محاربة الجيش الإيراني للشيوعيين في سلطنة عُمان، وصفقات ضخمة لشراء السلاح من الولايات المتحدة الأمريكية، وتفجير جماعة مجاهدي خلق مقر المعلومات الأمريكية للاعتراض على زيارة الرئيس نيكسون لإيران.

١٩٧٣م: المقاطعة البترولية العربية، وقرار إيران عدم الاشتراك وزيادة كبيرة في مدخولات إيران من البترول، ونجاح مجاهدي خلق في اغتيال المستشار العسكري الأمريكي، واكتشاف مؤامرة لاختطاف أفراد من الأسرة الملكية، وإعدام كسرو دوليورخي وكيرام الله دنشيان (من كبار القادة الماركسيين).

١٩٧٥م: إنشاء حزب البعث في إيران وجعل عضويته إجبارية على كل الإيرانيين، وتوصل إيران والعراق إلى اتفاقية سلام في الجزائر، واغتيال ضابطَي قوات جوية أمريكيَّيْن في إيران.

١٩٧٦م: إعدام إيرانيين ينتمون إلى جماعات العصابات نتيجة تورطهم في قتل المستشارين الأمريكيين، واغتيال ثلاثة موظفين أمريكيين تابعين لمؤسسة روكفلر الدولية في طهران، وقرار الشاه تغيير التقويم الإيراني من هجرة الرسول محمد من مكة إلى المدينة ليصبح تاريخ تنصيب سيروس العظيم، وانتخاب جيمي كارتر رئيسًا للولايات المتحدة الأمريكية.

١٩٧٧م: تولِّي الرئيس كارتر مهام منصبه، وبدء الشاه في حملة دعم الحريات نتيجة حملة كارتر الداعمة لحقوق الإنسان. وإرسال الجبهة الوطنية خطابًا إلى الشاه تنتقد فيه انتهاكات السلطة، ورفض كارتر تسليم طائرات AWACs لإيران، وتولِّي جمشيد اموزجار رئاسة الوزراء خلفًا لهويدا، ووفاة حاج اقا مصطفى ابن آية الله خميني، وقيام عدد من المظاهرات في قُم وطهران، وتجمعات للمثقفين والكتَّاب الإيرانيين في معهد جوته لقراءة أشعار سياسية.

١٩٧٨م:

يناير/ زيارة الرئيس كارتر لإيران ومدح الشاه على «جزيرة الاستقرار»، وتسبُّب نشر مقالة صحفية تهاجم الخميني في غضب الجماهير وعدد من المظاهرات في قُم، وإطلاق قوات البوليس النيران على الجماهير مما يتسبب في سقوط جرحى.

فبراير/ انفجار الشغب في تبريز، وحرق البنوك ومقرات السينما.

مارس/ استمرار المظاهرات في عدد من المدن الإيرانية، وسقوط جرحى في يزد.

أبريل/ هجوم بالقنابل على منازل بازرجان وسنجابي وعدد آخر من قادة المعارضة، وتنظيم الحكومة عددًا من المظاهرات المؤيدة للشاه، وتوسُّع المظاهرات المضادة للشاه لتصل إلى جامعة طهران.

مايو/ استمرار المظاهرات ضد الحكومة في طهران وشيراز وأصفهان وتبريز ومدن أخرى، ومقتل اثنين من طلاب العلوم الدينية في قُم، وقرار الشاه المغادرة إلى

أوروبا الشرقية في زيارة.

يونيو/ الاحتفال بذكرى انتفاضة يونيو ١٩٦٣م، ودعوة أنصار الخميني إلى إضراب عام، وطرد الجنرال نعمة الله نصيري من منصبه بصفته رئيسًا للسافاك.

يوليو/ محاولة الشاه محاربة الفساد في داخل الأسرة الملكية عن طريق إصدار قرار «ميثاق العمل»، ومطالبة آية الله شريعتمداري (القائد الفعلي على الأرض للمعارضة الإسلامية في داخل إيران) بعقد انتخابات برلمانية، وتصاعُد عدد الجرحى في المواجهات بين البوليس والمتظاهرين في مشهد.

أغسطس/ انفجار الشغب في أصفهان ووضع المدينة تحت الأحكام العرفية، وإشعال النيران في سينما في عبدان ووفاة المئات حرقًا، وتعيين شريف امامي رئيسًا للوزراء خلفًا لاموزجار، وتقديم الشاه وعودًا حول انتخابات حرة وإصلاحات أخرى.

سبتمبر/ إعلان الأحكام العرفية في طهران، ومقتل المئات من المتظاهرين في ساحة صالحي (الجمعة السوداء)، وإعلان موظفي الاتصالات الإضراب، ومطالبة المظاهرات في طهران بعودة الخميني وإنشاء الجمهورية الإسلامية، وزلزال في منطقة طباز في شرق إيران يخلف ١١ ألف قتيل، وإضراب عمال النفط ضد حكومة الشاه.

أكتوبر/ مغادرة الخميني العراق إلى فرنسا، وتقديم الرئيس كارتر دعمه لحكومة الشاه، واستمرار المظاهرات والإضرابات.

نوفمبر/ تشكيل الجنرال أزهري حكومة لتخلف شريف امامي، وإضراب موظفي التليفزيون الوطني وموظفي البنك المركزي، وإطلاق سراح آية الله الطالقاني، والاجتماع بين سنجابي والخميني في نوفل لو شاتو بفرنسا الذي نتج عنه اعتراف الأول بالجمهورية الإسلامية، واعتراف الشاه بالأخطاء السابقة وتعهُّده بإطلاق الحريات في المستقبل، وإلقاء القبض على عدد من رموز الحكومة (من بينهم رئيس الوزراء السابق هويدا) على خلفية اتهامات بالفساد وإساءة استغلال السلطة.

ديسمبر/ استمرار مظاهرات ضخمة ضد الشاه، وتعيين شهبور بختيار خلفًا للجنرال أزهري، واستمرار الإضرابات، وانخفاض إنتاج النفط بشكل ملحوظ، واستخدام قوات البحرية الأمريكية قنابل الغاز لتفريق المتظاهرين حول السفارة الأمريكية.

١٩٧٩م:

يناير/ مغادرة الشاه لإيران، وعودة آية الله خميني إلى طهران، وأنباء عن وجود الجنرال حصير في طهران.

فبراير/ سقوط حكومة بختيار، وتعيين الخميني لمهدي بازرجان على رأس الحكومة الانتقالية.

مارس/ تظاهُر النساء ضد قانون فرض الحجاب المقترَح من قِبل المؤسسة الدينية، ومغادرة الخميني إلى قُم، واستئناف صادرات البترول، واقتراح الاستفتاء حول الاختيار بين الملكية والجمهورية الإسلامية.

أبريل/ إعلان الجمهورية الإسلامية بعد الاستفتاء، وإعدام هويدا.

مايو/ اغتيال مرتضى مطهري.

يونيو/ رفض قبول السفير الأمريكي الجديد إلى إيران، وتهديد الخميني للمثقفين العلمانيين، والبدء في صياغة الدستور الجديد، وحركة تأميم واسعة للبنوك والصناعات الإيرانية.

يوليو/ توارُد أنباء عن مواجهات عنيفة بين الحرس الثوري والأكراد.

أغسطس/ اجتماع مجلس الخبراء لتعديل الدستور، وتمرير قانون جديد للصحافة يضع قيودًا على الحريات ووسائل الاتصال العامة.

سبتمبر/ وفاة السيد محمود الطالقاني، واستمرار الأكراد في المواجهة العسكرية ضد الحكومة الإسلامية.

أكتوبر/ دخول الشاه إلى المستشفى في نيويورك، وتصاعُد المواجهات العسكرية بين الأكراد والحرس الثوري.

نوفمبر/ احتجاز الدبلوماسيين الأمريكيين باعتبارهم رهائن في إيران، واستقالة بازرجان، وتولِّي المجلس الثوري زمام الأمور.

ديسمبر/ تعديل الدستور الإسلامي.

المقدمة:

القوى المكونة للأيديولوجية الإسلامية

كان الدافع الأول - وليس الوحيد - لكتابة هذا الكتاب هو تيسير وصول مجتمع أوسع من القرَّاء إلى الأفكار الثورية لأهم المفكرين في الثورة الإسلامية؛ فليست هناك محاولات مترجَمة لفهم الثورة الإسلامية لعام ١٩٧٩م تفحص أفكار هذه الشخصيات الثورية بشكل شامل، والدراسات القليلة المتناثرة الموجودة حاليًّا حول بعض هؤلاء المفكرين لا ترقى بأي شكل من الأشكال للتغطية الشاملة لأفكارهم الأساسية، والترجمات القليلة من أعمالهم المتاحة باللغة الإنجليزية أو أي لغة أوروبية أخرى أقل دقة ومصداقية وتمثيلية لجوهر هذه الأعمال، فعند ترجمة المصادر الرئيسية للثورة إلى لغة أوروبية؛ فهناك كثير من التصرف من قِبل المترجمين.

كانت قناعتي الأولية أن مجتمع القراء والمترجمين - سواء أكانوا غير قادرين على الوصول بشكل مباشر إلى هذه الأفكار الأصلية بسبب حواجز اللغة، أو أنهم يجدون الكتابات المتناثرة والمكررة مملة للغاية ولا يستطيعون التعامل معها - يحتاج هذا المجتمع الواسع إلى القدرة على الوصول إلى هذه المصادر بشكل شامل وموثوق به. وبغضِّ النظر عن ضرورة إنتاج مؤلَّفات دقيقة وموثوقة حول كل واحد من هؤلاء المفكرين؛ فنحن نحتاج أيضًا إلى وجود طبعات نقدية وترجمات وتعليقات ومقدمات لكتاباتهم المجمَّعة. وفي انتظار هذا المشروع المثالي، آمل أن يكون هذا الكتاب كافيًا في تقديم رؤية شاملة لثماني شخصيات بارزة كانت مؤثِّرة في منح الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩م شكلها الأيديولوجي النهائي.

لقد حاولت في أثناء إعداد هذا العمل أن أقلِّل من صوتي الخاص إلى الحد الأدنى الضروري، وهذا لا يعني أنني لم أقدِّم قراءتي الشخصية لهذه النصوص أو أنني لم أقترح ترتيبًا معيَّنًا في منطق إنتاجها؛ ولكنني حاولت طوال الوقت الاهتمام بأدق التفاصيل الخاصة بهؤلاء المفكرين وكتاباتهم.

السؤال المهم في هذا السياق هو: كيف يمكن أن ينافس هذا التوجه للاهتمام بأدق تفاصيل الثورة في مواجهة النظريات الكبرى المفسِّرة لها؟ في الواقع؛ فإن نظرية شاملة للثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩م، تأخذ في اعتبارها جميع العوامل

المادية والأيديولوجية ذات الصلة، قد تستغرق عقودًا لتناولها وتحليلها وتجميعها وصياغتها. يقال إن رئيس الوزراء الصيني الثوري «تشوان لاي» اعتبر أن مُضي قرنين على الثورة الفرنسية يعني أن الوقت ما زال «مبكرًا جدًّا» لسرد قصتها الحقيقية. وحتى لو كانت هذه المقولة مبالغة، فهناك جزء من الحقيقة فيها، فعلينا انتظار الجمع الشامل للمعلومات الأولية قبل البدء في التعامل مع القضايا النظرية للثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩م. ولكن بين هذين النقيضين (انتظار الأجيال المستقبلية لكي نفهم الثورة، أو السجن في داخل الأقبية والأرشيفات) هناك حل وسط مُرضٍ؛ حيث يمكننا ترويض رغباتنا النظرية من خلال توجيهها إلى الاهتمام البنَّاء بالتاريخ الفوري والتطبيقي للحدث الثوري. أدرك حقيقة أنه لا يمكن جمع البيانات وتحليلها أو مناقشتها من دون عدسة نظرية، أو حتى عدة عدسات نظرية؛ ولكن ذلك مختلف تمامًا عن تصميم القصور النظرية على شواطئ خيالنا، متجاهلين الحالة التاريخية للحدث نفسه. وانطلاقًا من الطريقة التي تكوَّن بها عقلي وأُطري النظرية، فلا يمكنني أن أكون الشخص الذي يوصي بمثل هذا الانعزال، ولكن يجب أن نحاول تقديم رؤية نظرية طويلة ومستديمة عند إلقاء نظرة طويلة ومستديمة على تفاصيل حقيقية للثورة الإيرانية!

هدفي من كتابة هذا الكتاب هو بذل كل الجهد الممكن لي من أجل إعادة بناء روح «الأيديولوجية الإسلامية»، التي هي أهم بنية للحركة الثورية، والتي سبقت الثورة وكان لها أثر في مسار الحدث ونتائجه فيما بعد. ولقد تعمَّدت أن أُنهي يوميات تحليلي في الفترة ما بين ١٩٧٧: ١٩٧٩م، وهي الفترة التي ولَّدت زخمًا جديدًا في الخطاب الثوري للمنظرين الأحياء وقتها؛ مطهري والطالقاني وبازرجان وبني صدر والخميني.

الكلمة والسيف:

كانت المجالات العامة لتلك الأصوات الأيديولوجية ضرورية بالطبع لإسهاماتهم في التجهيز للثورة الإسلامية، ورغم ذلك لا توجد وسيلة لمعرفة عدد من قرأوا فعليًّا واستجابوا إيجابيًّا لهذه الكتابات. هناك عدد من المنتديات التنظيمية والمؤسسية؛ مثل: جمعية الطلبة المسلمين، أو جمعية المهندسين (المسلمين)، التي

جرى ترويج هذه الأصوات في داخلها. وحقيقة أن هذه النصوص أُنتجت من قِبل مهندسي الحركة الثورية الرئيسيين وأنها قد نُشرت على نطاق واسع في المنظمات الدينية والمهنية خلال فترة ما قبل الثورة؛ هي في الحقيقة دليل كافٍ على أنها كانت مسئولة عن تجهيز المشهد على الأقل، إن لم تكن السبب في قيام الثورة.

بغضِّ النظر عن الأهمية السياسية للمفكرين الذين ندرسهم في هذا الكتاب، وبغضِّ النظر عن حجم استقبالهم من جانب الجماهير في الفترة التي سبقت الثورة؛ فإن الافتراض الأساسي لمناقشتي حول «الأيديولوجية الإسلامية» وأهميتها المركزية في صنع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م، يتمثَّل في قدرة الأفكار على التعبئة؛ فمن خلال منح الصوت لمآسي الشعب – سواء أكانت واقعية أم متصورة، مطلقة أم نسبية – فإن الأفكار الثورية يكون لها وجود جوهري ومؤثِّر في مسار الحركة الثورية ونتائجها. ما يجمع كل الأفكار الثورية هو قراءة معيَّنة للوضع الراهن وبشكل أكثر تحديدًا، التعبير الرمزي الأعلى عن هذا الوضع؛ أي الدولة. وهذه القدرة التعبوية للأفكار يمكنها أن تسبب مصاعب عدة للدولة على كل من المستوى الداخلي أو الخارجي؛ فقبل أن يظهر تأثير الضغوط الهيكلية على الدولة، سيظهر شخص ما يطالب بالإضراب، أو يدعو شخص آخر لمؤتمر صحفي لجذب الانتباه الدولي إلى مأساة الجماهير – سواء أكانت واقعية أم وهمية – هذا الشخص سيستخدم لغة الإقناع، بما يتلاءم مع الظروف المادية للثورة ويُسهم في التحريك الثوري. هذه اللغة – المعروفة باسم «الأيديولوجية الإسلامية» في الحالة الإيرانية – ترتكز على أعمق وأقدم قناعات جمهورها، وفي الوقت نفسه تتوجه إلى الجماهير الذين هم حقًّا على استعداد وقادرين على وضع حياتهم على المحك.

في هذه المرحلة، تدين الحركات الثورية بالكثير لجاذبية الأفكار المتطرفة، أو كما يقول الحكيم الثوري: «دعونا نقيم مملكة السماء هنا على الأرض». فعند ترجمة اللاهوت إلى السياسة، ينطلق المفكرون الثوريون من الأقدس إلى الأفكار الأكثر قابلية للتحقق، وتقوم الأيديولوجية بالربط المطلوب بين ما هو مقدَّس وما هو واقعي ملموس.

لا يجب أن يكون هناك أي غموض في الأهمية المركزية لهذا الخط الفكري،

وأعترف أنني مخلص للفكرة التي ترى أهمية البناء الفكري في تجهيز الأرضية للحالة الثورية، حتى وإن لم تؤدِّ إلى ثورة على المستوى الواقعي. ما يؤثر في النهاية - وقد يؤدي أو لا يؤدي إلى الثورة - هو مجموعة من القوى المادية والهيكلية الأخرى التي يمكن أن تغيِّر توازن القوة بين الدولة والمعارَضة التي تحاول إسقاطها.

فالثورات هي أعمال إنكار جماعية، تبدأ كل ثورة بـ «لا»، وأصل الثورات جميعها هو القناعة بالرفض والإنكار. وبينما يتصرف الرجال بناءً على القناعات والمعتقدات، يتصرف الرجال الثوريون بناءً على القناعات المتطرفة، فالقناعات مصنوعة من الآراء، والقناعات المتطرفة مصنوعة من الأيديولوجيات الثورية. في حالة الأيديولوجيات الدينية التي تسعى إلى إقامة مسار ثوري هناك حافز إضافي؛ لأنها تدَّعي أن الله يقف بجانبها، ومن ثَمَّ تحدد قناعاتها المتطرفة بدعوى امتلاك الحقيقة؛ ولهذا فالأفعال الاجتماعية هي في حقيقة الأمر امتدادات سياسية لقناعات أيديولوجية صامتة، ولترجمة هذه القناعات الصامتة إلى أفعال اجتماعية ذات أهمية سياسية فعَّالة، فهي تحتاج إلى قوًى مادية أكثر وضوحًا. ولكن يمكننا القول إن النخبة الثورية فقط ذات القناعات المطلقة هم الذين لا يحتاجون إلى قوًى مادية مؤيدة لأفكارهم؛ فبالنسبة لهم يكفي كلٌّ من القناعات الأيديولوجية والوعي الأخلاقي العميق، ولكن من أجل تحفيز الجماهير وتعبئتها ثوريًّا، يجب أن تتحول القناعات والأفكار إلى أفعال اجتماعية/ سياسية ترتكز على دعاوى الحرمان المطلق أو النسبي، فربما لم تكن أسعار الشمام هي ما دفع الخميني للقيام بالثورة، ولكن كثيرين من أتباعه يعتقدون أن هذا هو السبب الحقيقي!

وفي سبيلي لمواجهة التحدي المرتبط بإعادة النظر في مجموعة الأفكار التي «أحدثت» الثورة، حاولت في هذه الدراسة إعادة قراءة البنية الأيديولوجية الأكثر أهمية التي سبقت الثورة الإسلامية في إيران؛ فقد كانت «الأيديولوجية الإسلامية» هي القوة التعبوية الحاسمة والضرورية وراء المظاهرات الضخمة ضد نظام بهلوي. وعلى الرغم من وجود قوًى أخرى علمانية قد يكون لها التأثير الأيديولوجي نفسه - وإن لم تمتلك القدرة ذاتها على تعبئة الجماهير، وأسهمت في صنع الثورة - فإن «الأيديولوجية الإسلامية» هي التي شكَّلت بصفة رئيسية الخطاب السياسي وتفاصيله الذي نفَّذته الحركة الثورية في تلك اللحظة.

ما هي بالضبط ملامح هذه «الأيديولوجية الإسلامية»؟ ومَن هم مهندسوها الرئيسيون؟ وكيف قامت ببناء الأُطر الأيديولوجية المعاصرة الخاصة بها؟ وكيف رسمت تفاصيل النموذج المستقبلي النموذجي؟

هذه هي مجموعة الأسئلة التي أود تقديم إجابات دقيقة وموثَّقة لها.

الأجندة المعلَنة:

من خلال تتبُّع الثورة الإسلامية إلى جذورها الأصلية في «الأيديولوجية الإسلامية»، سأقدِّم:

أولًا: الأفكار الأساسية لثمانية رموز أثَّروا في صُنع هذه الأيديولوجية.

ثانيًا: سأحاول وضع هذه الأفكار الأيديولوجية في سياقاتها الاجتماعية والتاريخية الصحيحة؛ هذه المحاولة لوضع هذه الأفكار في سياقاتها أدت في النهاية إلى تقديم رؤية ثقافية، واجتماعية، وسياسية، وتاريخية. لا يمكن القول إن كل ما أقدِّمه في هذا المجال معروف بالنسبة للجمهور المستهدَف من هذا الكتاب، فمعظمها للأسف مجهول، ولكن وضع هذه الأفكار في سياقها الاجتماعي المناسب من الممكن أن يمنح النص لغة ثقافية أو سياسية أحيانًا.

ثالثًا: بالإضافة إلى أهدافي الأساسية التي تركز على تنظيم وتحليل هذه الأفكار الثورية وسياقاتها المجتمعية المحددة، سأحاول أيضًا رصد مسار كيفية تطوير خطاب ثوري. هذا الخطاب ومفرداته لم يكونا موجودين بالضرورة سابقًا، ولكن جرى ابتكارهما وتطويرهما بشكل متدرج. إن بناء هذا الخطاب الثوري، والتذبذبات فيه، ومنطقه الداخلي، وافتراضاته، والإمكانيات والقيود المرتبطة به؛ هي جميعها جوانب حاسمة من الثورة نفسها. ولا يمكن للثورة أن تتكلم من دون هذه اللغة وتلك القيم، ولا يمكن أن تُقنع إلا على مستوى خطابها. وفي الحقيقة لا يمكنني أن أنكر انشغالي الشخصي بهذه الأبعاد للزخم الثوري وبنائه للأيديولوجية واليوتوبيا.

رابعًا: إن بناء هذا الخطاب الثوري يؤدي بالضرورة إلى بناء جماعي لأسطورة مشتركة حول الثورة، هذه الأسطورة، وطريقة إقناعها وأسلوبه، وأوضاع مشاركة

الجمهور وطرقها فيها؛ تُعد جوهرية لبناء الزخم الثوري. في الحالة الإيرانية، وفي سياق تحويل الأيديولوجية إلى دعاوى ثورية، جرى تحويل واقع الحياة الاجتماعية الإيرانية إلى مجموعة من الأساطير الفرعية التي تجمع بين الجماهير بوصفهم جماعة معارضة لسيطرة النظام السياسي، وظلت هذه الحقيقة باعتبارها أقوى عوامل التحريض على مسار الثورة.

ولكن في النهاية، وبالإضافة لكل النقاط السابقة؛ فنحن بحاجة أيضًا إلى معرفة التفاصيل الدقيقة لهذه اللغة، والرسالة التي تنقلها. الواقع أن رسالة هذه اللغة الثورية هي الغضب، وهي تعني التأكيد على ذات متضررة وأخرى مُعادية، هذه الذات المتضررة - كما تم إنشاؤها جماعيًّا - هي القوة الأكثر إقناعًا في النفس الإيرانية المعاصرة، والأخرى المُعادية هي «الغرب» بمعنى معيَّن. هذا الغضب الجماعي ضد بنية تصورية تُدعى «الغرب» كان يمثِّل - بشكل أساسي - القوة التي دفعت بشكل عميق حركة الثورة، وجرى التعبير عنه بشكل أساسي في مصطلحات أخلاقية، وقيمية، وشرعية، وروحية؛ ولكن في النهاية، كانت لغة الثورة واللغة السحرية لهذا الغضب في الحقيقة مصطلحات لاهوتية، وهو أمر لم يكن من الممكن تجاوزه، وربما يعود هذا إلى طبيعة اللغة اللاهوتية التي تعتبر نفسها مرادفًا للحقيقة. وهذه المصطلحات اللاهوتية، سواء أكانت نصًّا إلهيًّا أو اجتماعيًّا، فهي تقرر حدود الغضب والإنكار وتحدد البدائل المطروحة لهذا الغضب. ما تطرحه البدائل لهذه اللغة اللاهوتية يقتصر فقط على مطالب اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، أو على أفضل تقدير مزاعم أيديولوجية، وكل هذه البدائل تختفي في ضوء وجود قوًى لاهوتية أو دينية تستطيع الادعاء أن الله موجود في جوهر أجندتها السياسية.

أربعة علماء دين وأربعة مفكرين من خارج المؤسسة الدينية:

اخترت ثمانية مفكرين ثوريين رئيسيين من الذين شكَّلت أفكارهم طبيعة ودستور الثورة الإسلامية، ولم أدرك في البداية أن أربعة منهم هم علماء دين والأربعة الآخرين هم مفكرون «علمانيون»، إذا كان يمكن بالفعل تطبيق مثل هذا المصطلح على أفكارهم المتأثرة بالأيديولوجية الدينية. ينتمي كلٌّ من مطهري والطالقاني والطباطبائي والخميني إلى المؤسسة الدينية من مراتبها الوسطى إلى

المراتب العليا فيها؛ إذ تخصص مطهري والطالقاني في مراحل دراساتهما العلمية في كل من الفقه وأصول الفقه، وإن لم يستمرا في الكتابة في هذين الحقلين ولكن ميَّزا أنفسهما من خلال نشر قراءة ثورية ومطلبية سياسيًّا للنص الديني ولغيره. وكان الطباطبائي فيلسوفًا متصوفًا ينتمي إلى تقاليد عريقة وأصولية تتشارك مع أسلافه في العصور الوسطى، ولكنها أسهمت - بغير قصد - في صنع «الأيديولوجية الإسلامية» وبعدها الثورة الإسلامية. أما الخميني فقد كان عالم دين ينتمي إلى المراتب العليا في المؤسسة الدينية، وعلى الرغم من اهتماماته بالخطاب الفلسفي والصوفي، فإنه استطاع - عبر فترة طويلة - تأسيس نفسه باعتباره «مرجع تقليد» على مستوى عالٍ.

أما الأربعة الآخرون فلم يتلقوا تعليمًا دينيًّا منهجيًّا، على الرغم من أن آل أحمد، وشريعتي، وبازرجان، وبني صدر ينتمون جميعًا إلى عائلات متدينة ومحافظة. وعلى الرغم من تعرُّضهم لبعض التعليم الديني الأوَّلي، فإنهم في الأساس كانوا ينتمون إلى الخطاب العلماني؛ فقد تعامل آل أحمد مع مخاوفه السياسية والأيديولوجية من خلال النقد الأدبي والاجتماعي وكذلك الروايات، كما استفاد شريعتي كثيرًا من والده المتدين، وعلى الرغم من أنه لم يتلقَّ تعليمًا دينيًّا منهجيًّا، فإنه تعرَّض بشكل واسع لمجموعة متنوعة من الخطابات الدينية. وكان والد بازرجان المصدر الأساسي لتعليمه الديني، وإن انطلق فيما بعد في الدراسة بمفرده. ووُلد بني صدر لعائلة من الشخصيات الدينية في همدان، ولكنه تلقَّى تعليمه في المدارس والجامعات العلمانية في طهران وباريس. وقد تُرجمت هذه الخلفيات الدينية والعلمانية المتنوعة في الخطاب الثوري لهؤلاء المنظِّرين، ومكَّنتهم بدورها من الوصول إلى تكتلات سياسية متعددة، وأدى تراكم هذا الخطاب الذي تركَّز حول بناء الأيديولوجية الإسلامية إلى صنع الثورة الإسلامية في نهاية المطاف.

«الأيديولوجية الإسلامية»:

كانت الأيديولوجية الإسلامية إذن هي الشرط الضروري لـ «الثورة الإسلامية» في إيران، وعلى الرغم من أنني لا أقترح أن هذه الأيديولوجية كانت هي السبب في الثورة، فإنني أعتقد أن الثورة لم تكن لتحدث لولا وجود هذه «الأيديولوجية الإسلامية».

هذه «الأيديولوجية الإسلامية»، باعتبارها لبنة في المرحلة ما قبل الأخيرة للدوافع الإسلامية الثورية، قد مرَّت بعمليات متزامنة ثلاثية؛ هي: (إضفاء الطابع الخارجي، والتشييء، والاستيعاب الداخلي)، وذلك في العقود الأربعة التي سبقت قيام الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩م. ويطرح بناء هذه «الأيديولوجية الإسلامية» أسئلة حقيقية حول أي تصور مبسَّط للعلمانية. وفي الحالة الإيرانية - كما هو الحال على الأرجح في العديد من الحالات الأخرى - لا يبدو أن هناك دورًا رئيسيًّا للمذاهب والرموز الدينية وراء إطلاق القوى الاجتماعية والثقافية؛ فأي تمظهُر خارجي للرموز الدينية يمكنه أن يخفي تجذُّرًا لعلمنة مستبَطنة. وبالمثل؛ قد يكون وراء خُطب العلمانيين من اليسار والليبرالية تجذُّر مشابه لأفكار دينية. ولم يدرك أحد من الدعاة الإسلاميين التناقض الصاخب في مفهوم «الأيديولوجية الإسلامية» من حيث إشارته الواضحة إلى مدى اختراق الأفكار العلمانية الآتية من «الغرب» داخل بنية «الأيديولوجية الإسلامية».

لقد كانت بنية «الأيديولوجية الإسلامية» هجينًا سياسيًّا بين الأفكار الثورية المستبَطنة من الفكر الشيعي والأيديولوجيات العلمانية المستورَدة (اليسار والليبرالية). في الوقت نفسه هاجمت «الأيديولوجية الإسلامية» الأيديولوجيات العلمانية وأدانتها بشدة، وإن استعارت بشكل كبير من لغتها ومنطقها وخطابها ورومانسيتها؛ لبناء مطالبها الخاصة بالحقيقة السياسية. يحتاج هذا البُعد من الأيديولوجية الإسلامية بعض التوضيح والنقاش لعدد من العوامل المميزة في الثقافة السياسية الإيرانية.

الشرعية في الثقافة السياسية الإيرانية:

شكَّلت كل من الهوية الإيرانية والهوية الإسلامية السِّمتَيْن الأكثر وضوحًا في تشكيل السلطة الشرعية والتبرير المقبول في الثقافة السياسية الإيرانية على مر التاريخ؛ فمنذ ما قبل الإسلام، لعب العنصر الإيراني دورًا مهمًّا بما يضفيه من سمات إلهية على المُلك، ووفقًا لهذا الفهم يجب أن يقود المُلك الدنيوي - الذي أُوتي الدعم الإلهي - كل قوى الخير، بالتحالف مع الخير الأعلى لحكمة الرب (أهورا مازدا)، ضد كل قوى الشر التي تُحشد من قِبل روح الدمار (أنغرا ماينيو). أما البُعد

الإسلامي فيرجع إلى الرموز الأولى الإسلامية: أولًا محمد، ثم الخليفة النموذجي أو أي من بدائله التاريخية. ما حدث تدريجيًّا هو الدمج بين الميراث السياسي لشخصية محمد (النبي) الكاريزمية وسيطرة الخليفة على السلطة السياسية ومد هذه السلطة إلى كل أنحاء الإمبراطورية الإسلامية.

على الرغم من تدهور قيمتها الأخلاقية وفقدان شرعيتها في التاريخ الحديث، فقد كانت المَلكية هي التعبير المؤسسي للثقافة السياسية الإيرانية، وتمتد جذورها قبل الإسلام إلى خارج هضبة إيران. وقد مارس المَلك، باعتباره ظل الله على الأرض، سلطة عالمية. كما كانت المملكة، باعتبارها تجسيدًا للنظام الكوني الزرادشتي، مرتبطة بالتوجيه الإلهي. فنظرية الخلق الكونية الزرادشتية حدَّدت المرحلة الأولى للخلق على أنها غياب تام للشر؛ أي حالة روحية لا مادية، أو حالة مانوية. تؤدي هذه المرحلة الأولى إلى تجسيم الخلق – أو حالة الجسم – إلى الوجود. هاتان المرحلتان تُسميان معًا «بنداهيشن» في البهلوية، وتمهِّدان لمرحلة ظهور الشر في الخلق؛ لأنه في المرحلة الثانية (حالة الجسم) يتزامن تجسيم الكون مع ظهور الشر، بقيادة «أنغرا ماينيو». هذه الفترة من الاختلاط – أو «جوميزشن» في البهلوية – هي السياق التاريخي لتجربة الإنسان. ويقع النظام الاجتماعي، الذي يجري تنظيمه من قِبل الطبقة الكهنوتية ويهيمن عليه الملك، ضمن هذا النظام الكوني المقدَّس. في هذه المرحلة، تُقاد المعركة الدنيوية التي تشنها جميع عناصر الخير ضد قوى الشر بواسطة الملك التاريخي، وتُشن المعركة بروح الإنسانية المشتركة وتحت رعاية الآلهة لاستعادة النظام الأصلي/ الأولي. التجديد هو تلك اللحظة النهائية عندما يتحقق النصر النهائي للخير على الشر، وبعد هذا النصر ستبدأ المرحلة الثالثة في نظرية الخلق الكونية الزرادشتية، وهي «ويزاريشن»، أو الانفصال المطلق بين الخير والشر.

وتشير النقوش الباقية لملوك الأخمينيين إلى جميع الانتصارات التي حدثت تحت اسم «آهورا مازدا»، أو التجسيد الأعلى للسلطة في السماء. والواقع أن القول بأن ملك إيران كان في الواقع «الأول بين المتساويين» وأن التأثيرات الميسوبوتامية (المقيمين في جنوب غرب آسيا) التي هي بالأساس تأثيرات بابلية وضعته في قلب الكون؛ لا يؤثِّر هذا القول – بشكل كبير – على مركزية الملكية في ثقافة السياسية

الإيرانية، ونتيجة لهذا التشابك استمرت الشرعية والمكانة العليا للملك لآلاف السنين حتى سقوط الساسانيين في منتصف القرن السابع.

طوال تقلباتها في الفترة الإسلامية، أُضيف بُعد جديد لشرعية الملك ومكانته؛ ففي أوائل القرن التاسع، بدأ ظهور عدد من الأُسر الإيرانية شبه المستقلة - من داخل الإمبراطورية الإسلامية - التي ستشتمل بالضرورة على عناصر شرعية إسلامية مستمدة من الخلافة، والتي اعتمدت بدورها على النبي. وبعد التغييرات الأولية التي حدثت خلال فترة حكم الخلفاء الراشدين (٦٣٢: ٦٦١م) والأمويين الأوائل، أصبح الخليفة - كما فهمه واعترف به أكثرية المسلمين - هو الشخصية السياسية العليا، وصار مفوضًا بشكل تدريجي بعض سلطاته لشخصيات ومؤسسات مختلفة.

مع ظهور الدول الإيرانية المستقلة أو شبه المستقلة، أصبح موقف السلطة السياسية العليا - سواء سُمى شاهًا أو تقلَّد ألقابًا أخرى - يستند إلى قاعدتين للشرعية: إيرانية وإسلامية. البعد الإيراني كان النظر للملك باعتباره التجسيد الدنيوي لـ «آهورا مازدا» أو الشخصية العليا للخير التي تشن حربًا عالمية ضد الشر، أما البعد الإسلامي فقد كان اشتقاق السلطة من الخليفة أو ممثليه. وبعد الفتح الإسلامي لإيران في منتصف القرن السابع الميلادي، تم ترسيخ هذا التعبير عن السلطة السياسية بهذا الشكل بحيث لم يكن ممكنًا لأي منافس للسلطة السياسية الهروب منه.

مع ظهور الدول الإيرانية المستقلة، أصبحت هذه القاعدة المزدوجة للشرعية أكثر وضوحًا وفاعلية. في بعض الأحيان كانت هناك أُسر مثل البوانديين (٦٦٥: ١٣٤٩م) على سواحل بحر قزوين، أو انتفاضات سياسية مثل الخرمدينان (حوالي ٨١٦م)، أو حركات ثقافية مثل الشعوبية (ابتداءً من نهاية القرن السابع وما بعدها) التي تحدَّت الخلافة المركزية واستدعت سلطة مستقلة رجوعًا إلى مرحلة ما قبل الإسلام. ولكن بشكل عام، فخلال كل الأسر بداية من الطاهريين (٨٢١: ٨٧٣م) إلى السامانيين (٨١٩: ١٠٠٥م) والصفاريين (٨٦٧: ١٤٩٥م)؛ استمرت هذه القاعدة المزدوجة للشرعية سواء بشكل واع أو غير ذلك. ولم تستطع الأسر التركية/ الفارسية مثل الغزنويين (٩٧٧: ١١٨٦مً) والسلجوقيين (١٠٣٨: ١١٩٤م)

أن تتجاوز هذه الثنائية المؤسِّسة لشرعية الخليفة. وأضاف الإلخانيون (١٢٥٦: ١٣٥٣م) بعض العناصر المغولية إلى مفهوم الملكية، ولكنهم استمروا في الاعتماد على المصادر الإيرانية والإسلامية المزدوجة لشرعيتهم، والأمر نفسه ينطبق على التيموريين (١٣٧٠: ١٥٠٦م) والقراقويين (١٣٨٠: ١٤٦٨م) والعقاقويين (١٣٧٨: ١٥٠٨م). كما بدأ الصفويون (١٥٠١: ١٧٣٢م) بتسليط الضوء على العنصر الإسلامي (الشيعي) للشرعية المزدوجة، ولكن استمروا في تأييد العنصر الإيراني أيضًا. ومنذ عهد الأفشاريين (١٧٣٦: ١٧٩٥م) إلى الزند (١٧٥٠: ١٧٩٤م) إلى القاجار (١٧٧٩: ١٩٢٤م)، لم يحدث تغيير كبير في النمط المعترَف به والمؤكَّد تاريخيًّا للشرعية القائم على تفرُّد أساسي: إيراني وإسلامي.

أما أسرة بهلوي (١٩٢٥: ١٩٧٩م)، التي أنشأها رضا شاه (١٨٧٨: ١٩٤٤م) واستمرت مع ابنه محمد رضا شاه (١٩١٩: ١٩٨٠م)، فقد أسَّست شرعيتها بالطريقة نفسها؛ على أُسس إيرانية وإسلامية، ورغم ذلك فإنه مع قرب نهاية فترة حكم محمد رضا شاه، بدأ في تعزيز اتجاهات معينة بدأها والده ونشرها بشكل متزايد، وهي التأكيد على البعد الإيراني في تبرير حكمه وتأسيس شرعيته، وبدأت بعض الإشارات الرمزية - التي لها تأثير مهم وآثار فكرية بعيدة المدى - في الظهور. فعلى سبيل المثال: تغيَّر لقب الشاه إلى اللقب الشرفي «آريامهر» (شمس العرق الآري)، وهو ما شكَّل إشارة رمزية قوية على هذا التغيير. وفي هذا السياق، يمكن فهم احتفالية عام ١٩٧١م بمناسبة مرور ٢٥٠٠ سنة على تأسيس الإمبراطورية الفارسية، على أنها كانت موجَّهة بالمثل نحو الهدف نفسه الرامي إلى إعلاء الجانب الإيراني للشرعية السياسية على حساب الجانب الإسلامي. كما قام الشاه بتغيير التقويم الإيراني المرتبط بتاريخ هجرة النبي من مكة إلى المدينة، إلى تاريخ تتويج كورش الكبير. وأخيرًا، عندما أُدرج رمز النار الزرادشتي في الاحتفال الوطني بعيد ميلاد الشاه، أصبح واضحًا تمامًا أنه يُعطي أهمية أقل للإسلام (الشيعي) باعتباره قوة مؤسِّسة لشرعية الملكية.

يمكننا رؤية الثورة الإسلامية في إيران بشكل جزئي على اعتبار أنها رد فعل إسلامي مباشر (شيعي) ضد المحاولات الاصطناعية المستمرة لإضفاء الطابع الفارسي على الثقافة السياسية على حساب المكوِّن الإسلامي، وفي وجه البدائل الأيديولوجية المتنوعة التي كانت تتحدى النظام الملكي، بدأ هذا التركيز اللا

متوازن على تراث إيران في دعم الهياكل السياسية للدولة يفقد شرعيته. وبعدما فقد تدريجيًّا الاعتماد على قوى «التبرير الداخلي»، بدأ نظام الشاه يعتمد بشكل متزايد على «الوسائل الخارجية»؛ أي استخدام القوة الجسدية. وقد شكَّلت طبيعة وتنظيم البدائل الأيديولوجية مسار الأحداث ونتيجة الثورة التي ستليه.

أربعة مصادر للتوتر في شرعية نظام بهلوي:

لم يمكن للأيديولوجيات الثورية التي تحدت النظام القديم إلا أن تنبثق من أُسس الأوامر والطاعة التي صنعت تاريخيًّا الثقافة السياسة الإيرانية، ورغم ذلك فقد ترك التعرض للأفكار العلمانية والليبرالية والراديكالية لمدة قرن بصمته عليها، كما قدَّمت هذه القوى العلمانية أيضًا بدائل أيديولوجية وعلى الأرض للنظام السياسي، ولكن كانت هناك جهود أخرى - ربما أقل وضوحا - ناتجة عن هذه البنية الأيديولوجية المختلطة؛ فقد بدأت بعض الأيديولوجيات الدينية في تطوير توجهات علمانية كانت كامنة فيها، وبخلاف ذلك جرى تعزيز بعض الأيديولوجيات العلمانية بسمات دينية عميقة؛ ونتيجة لذلك بدأ النظام الملكي يواجه تحديات من جانب أربع قوًى تُكمل بعضها البعض: (١) الدينية، (٢) العلمانية، (٣) الدينية التي تُخفي توجهات علمانية، وأخيرًا (٤) العلمانية التي تخفي توجهات دينية. كل واحدة من هذه الاتجاهات الأيديولوجية، التي تم بناؤها هنا كأنماط مثالية، كانت لها آليات للشرعية، وكانت تدفعها عناصر عميقة متجذرة في أصولها الأيديولوجية.

(١) القوى الدينية:

من الناحية التاريخية، ربما كان الجذر الأيديولوجي الأكثر أهمية للثورة الإسلامية في إيران في السياق «الديني» المثالي هو مفهوم «ولاية الفقيه»، أو «سلطة الفقيه» كما صاغها آية الله خميني. وعلى الرغم من أن الخميني أشار في بعض الأحيان إلى أفكار سياسية غير إسلامية مثل تقسيم السلطة بين الفرع التنفيذي والتشريعي والقضائي، فإن صياغة مفهوم «ولاية الفقيه» استندت على مرجعية إسلامية (شيعية) ذات أصول دينية جذرية، وبناءً على ذلك تُمثل صياغة هذا المذهب الثوري - باعتباره من أهم أمثلة أفكار الخميني السياسية - البديل «الديني» النموذجي للوضع القائم.

في داخل المذهب الشيعي، يستمد مفهوم «ولاية الفقيه» قوته العقائدية من ارتباطه الوثيق بعدد من المعتقدات الحاسمة الأخرى في المذهب، التي تتشابه مع كل من الحركات المسيحية والحركات المثالية الطوبوية. وعلى الرغم من أن المصادر التاريخية والرمزية لهذا المفهوم تعود إلى أصل الإسلام الشيعي نفسه، فإن تطوراته الحديثة لها أهمية خاصة، أهم خصائص هذا المفهوم هي في حيازة الفقيه الشيعي للسلطة السياسية. وتتجاوز تفاصيل هذه السلطة، كما صاغها الخميني، التنظيم المؤسسي للسيطرة والطاعة في سياق المؤسسة الدينية الشيعية بشكلها التقليدي. كما امتدت أهمية هذا المفهوم خارج إيران، بالإضافة إلى التأثير الذي أحدثته في إشعال فتيل الثورة الإسلامية في داخل إيران.

أما مفهوم «الإمامة» ذو الأبعاد المتسامية، فهو يقوم على معتقد جماعي بشخصية مركزية ومستمرة في تاريخ الإنسانية، وإرجاع أصل السلطة الشرعية إلى سلسلة من الأئمة التاريخيين الذين يبدأون من الإمام عليّ، ويستمر من خلال الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر. وفي ظل الغياب المادي للإمام، فهناك انحياز طبيعي في داخل التاريخ الشيعي نحو تكرر ظهور الحركات القائمة على شخصيات كاريزمية. ومن خلال مفهوم «ولاية الفقيه» سعى الخميني إلى توفير أساس مؤسسي لشخصية الفقيه حتى يتبوأ موقع القوى الكاريزمية الكامنة في الشيعة، ورغم ذلك فإن نجاح فقيه معين في تأسيس تأييد سياسي كبير بما يكفي للمطالبة بحصة من السلطة - إلى حد كبير - يعتمد على نطاق السلطة الفعلية التي يمتلكها هذا الفقيه وعمقها، وإذا تحقق هذا الحد الأقصى من الطاعة الشعبية، ومن خلال مفهوم «ولاية الفقيه»؛ يمكن تفعيل العلاقة بين صوت الشعب وصوت الله ليكونا أساسًا لنشاط سياسي ذي أثر.

كان الملا النراقي (١٧٧١: ١٨٢٩م) هو أبرز مؤيد للقراءة السياسية لمفهوم «ولاية الفقيه» في إيران خلال القرن التاسع عشر، وقدَّم معالجة تفصيلية للموضوع في كتابه (**عوائد الأيام**)؛ حيث استخدم العديد من الأحاديث النبوية لدعم هذه القراءة، ومن بين الأحاديث التي استخدمها الملا أحمد كان الحديث التالي: «الملوك لهم سلطة على الناس، والعلماء لهم سلطة على الملوك (الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك)».

وقدَّم الخميني بُعدًا جديدًا على هذا الفهم، وربما كان هذا التفسير التجديدي لسلطة الفقيه هو أهم تحدٍّ أيديولوجي للنظام السياسي؛ فقد أضفى طابعًا سياسيًّا على سلطة الفقيه بما أدى إلى امتداد الدلالة السياسية إلى كل جوانب الشعائر الشيعية، واستنادًا إلى هذا الفهم استطاع الخميني تعبئة القطاعات الأهم المعارضة لنظام الشاه. وشكَّلت «ولاية الفقيه» الأساس الشرعي الذي يسمح للفقيه بتحدي شرعية حاكم مسلم. وقد اتفق مع هذه الرؤية تلميذه آية الله منتظري، الذي أيَّد بشدة هذه الفكرة، وتولَّت الأحداث ما بعد الثورة إضافة أبعاد جديدة للمفهوم إلى أن أصبح «ولاية الفقيه المطلقة».

بالإضافة إلى جهود الخميني في التأسيس لسلطة الفقيه، التي اعتمدت بالأساس على البعد الديني، كان هناك عدد آخر من البدائل الأيديولوجية المنافسة التي حاولت بناء قواعد اجتماعية مشابهة.

(٢) القوى العلمانية:

منذ منتصف القرن التاسع عشر، فرضت الثلاثية الفكرية القائمة على القومية والديمقراطية والاشتراكية نفسها على الإنتلجنسيا الإيرانية (كما حدث مع المثقفين المسلمين في مناطق أخرى)، وانقسمت هذه البدائل الأيديولوجية على نفسها، مع تداخل واضح على مستوى الجماهير والتابعين لها في المجتمع الإيراني. أصبحت الإنتلجنسيا منفصلة جسديًّا وذهنيًّا عن جوهر المجتمع الإيراني، من خلال طرحها عددًا من الأسئلة السياسية والأخلاقية التي لم يكن لها وجود تقليدي في الثقافة السياسية الإسلامية، وبدأ المثقفون الإيرانيين أصحاب هذه الأيديولوجيات المستوردة في دمجها في حركة سياسية نشطة.

لم تكن القومية في إيران مجرد مخطط خيالي غريب «فُرض على العقل المسلم من الخارج، وشكَّل تحدي الغرب لمصداقية الإسلام ونزاهته»، وكان يجب أن يصاحب هذا المنطق مشاركة قومية (بالمعنى العرقي والثقافي) للإيرانيين بصفتهم مسلمين في مسار التاريخ الإسلامي الطويل. فعلي سبيل المثال؛ كانت مشاركة الإيرانيين في حركة الشعوبية في القرن السابع مبنية على تميُّز عرقي وثقافي شكَّل جوهر الهوية الإيرانية، كما أن ازدهار اللغة الفارسية، وملحمة فردوسي الضخمة

(الشاهنامه)، وإنجازات الأدب الفارسي العظيمة، والتقويم الشمسي الإيراني، والعطلات والاحتفالات الموسمية المتعددة، وغيرها؛ كل هذه العناصر شكَّلت هوية ثقافية إيرانية قائمة بذاتها ومتميزة في داخل الأمة الإسلامية.

ولعبت القومية بوصفها فكرة معاصرة علمانية دورًا كبيرًا في تاريخ إيران المعاصر، ولعبت المشاعر القومية خلال الثورة دورًا أكبر من مجرد تمثيلها الأساسي في الجبهة الوطنية. وبطبيعة الحال، أكدت الجبهة الوطنية انتماءها الفكري لحركة محمد مصدق (١٨٨٢: ١٩٦٧م)، ومن ثَمَّ استطاعت تجنيد قوًى سياسية كافية لجعل آية الله خميني يستقبل كريم سنجابي وزير التربية السابق في حكومة مصدق ومن ثَمَّ، بعد الثورة، باعتباره الزعيم الفعلي للجبهة الوطنية، في نوفل لوشاتو، بفرنسا.

أما الديمقراطية فقد جرى تبنِّيها بشكل أكبر على مستوى الخطاب من ترجمتها على مستوى الممارسات السياسية؛ ففي المفردات السياسية للإنتلجنسيا الإيرانية، قامت الديمقراطية على فهم للحريات مبني على مبادئ الإرادة الحرة والفردانية. وبما أنه لم تكن هناك أية ترجمة مؤسسية ذات معنى لهذه المفاهيم، فقد ظلت أفكار الديمقراطية دائمًا موجودة على مستوى الخطاب، وعلى تعارض أساسي مع القوى الرسمية وغير الرسمية في الثقافة السياسة التقليدية الإيرانية، وهو ما أدى في النهاية إلى عزل الأفكار الديمقراطية عن الجماهير المسلمة، ورغم ذلك كان انتشار دعايات الديمقراطية المستمرة في الثقافة السياسة الإيرانية الحديثة قويًّا بما يكفي لإحداث تغيير في اللغة الثورية، وتجلَّى ذلك بشكل خاص في الثورة السياسية والأيديولوجية ضد التدابير القمعية التي اضطر إليها النظام الملكي في مواجهة فقدانه الشرعية.

كما كانت الاشتراكية واسعة الانتشار في الثقافة السياسة الإيرانية الحديثة، بما يتجاوز تمثيلها في حزب تودة والأحزاب الاشتراكية الأخرى، وفي الواقع، كانت الأفكار الاشتراكية أكبر تأثيرًا في إطاراتها غير المؤسسية. وعلى الرغم من التناقضات المذهبية والميتافيزيقية بين الإسلام والاشتراكية؛ فإن الأفكار السياسية للعديد من المثقفين الإيرانيين كانت تتجه بعيدًا عن الأشكال التقليدية المقدسة في ثقافتهم السياسية، وتميل بشكل أكبر تجاه الأفكار الثورية القوية المستوردة من أفكار

علمانية. فمنذ الثورة الروسية وما بعدها، كانت الاشتراكية مصدرًا قويًّا للحركات الاجتماعية الإيرانية. وفي سياق الثورة الإسلامية، ظهرت الأفكار الاشتراكية ليس فقط في حزب تودة وحركة فدائيي خلق، ولكن أيضًا بشكل أكثر في شخصيات ومؤسسات اشتراكية متنوعة مثل علي شريعتي، ومهدي بازرجان، وأبي الحسن بني صدر، ومنظمة مجاهدي خلق.

إن سيطرة الأفكار العلمانية للقومية والديمقراطية والاشتراكية جذبت أقلية مؤثِّرة في المجتمع السياسي الإيراني، وهي التي كوَّنت فيما بعد «الآخر» الذي اضطر الأيديولوجيات الدينية إلى إعادة تعريف وتوجيه نفسها. المشكلة الرئيسية مع هذه البدائل الأيديولوجية العلمانية للنظام الملكي القائم كانت أصولها المستوردة؛ مما شكَّل عبئًا على الجماهير المستهدَفة، والمصادر الرمزية التي غذَّت هذه الأيديولوجيات كانت في جوهرها أجنبية بالنسبة للجماهير التي أراد المثقفون العلمانيون أن يقودوها، وقد أدى هذا إلى مأزق أيديولوجي أدى إلى سعي عدد قليل من المفكرين المشهورين إلى محاولة تمويه أفكارهم - بشكل مدرك أو غير مدرك - في داخل الخطاب الإسلامي.

(٣) الديني (المستبِطن العلمانية): «الأيديولوجية الإسلامية»:

يمكن أن نفهم فشل الأيديولوجيات العلمانية في الحصول على قدر من الشرعية في المجتمعات الإسلامية جزئيًّا؛ بسبب محاولتها تنشيط خطاب غير مسموع إسلاميًّا، فـ«الأيديولوجية الإسلامية» - موضوع الدراسة الحالي - كانت مجموعة من الأفكار السياسية المشحونة دينيًّا، والمبنية على فهم ديني، وشكَّلت الطريقة التي يجب بها تغيير الوضع الراهن، وشكَّلت صياغاتها - كما قدَّمها روادها الرئيسيون - محاولة لاستيعاب الأهداف السياسية المعاصرة (العلمانية) في أفكار «إسلامية».

أبرز مؤيدي «الأيديولوجية الإسلامية» في إيران كان جلال آل أحمد (١٩٢٣: ١٩٦٩م)، وعلي شريعتي (١٩٣٣: ١٩٧٧م)، ومرتضى مطهري (١٩٢٠: ١٩٧٩م)، بالإضافة إلى إسهام شخصيات بارزة أخرى في صنع هذه الأيديولوجية، سيتم التعرض لها في سياق هذه الدراسة. شهد آل أحمد فشل حزب تودة في التواصل بخطابه الأيديولوجي مع الجمهور المفترض التواصل معه، ومن ثَمَّ تصوَّر إمكانية

وجود لغة بديلة يمكن تقديمها بلهجة إسلامية أكثر، وفي كتابه (**الاستغراب**)، حاول آل أحمد أن يقنع نفسه والآخرين بأن الأفكار الشيعية السياسية تمثِّل أفضل الوسائل التي يمكن من خلالها تطوير أفكار سياسية بديلة.

ولكن أبرز مدافع عن «الأيديولوجية الإسلامية» كان علي شريعتي، الذي أخذ على عاتقه مهمة إعادة كتابة تاريخ الإسلام بأكمله بلغة طوباوية قادرة على إقناع جمهوره الشاب بالقابلية السياسية لنسخته من الإسلام الشيعي، وركَّز في جهوده على مقاربات شديدة البساطة لأفكار اليوتوبيا الماركسية مع المصطلحات الشيعية. وما زالت هذه الجهود الناجحة تبرز نفسها في داخل بعض هيئات الجمهورية الإسلامية ومنظمة مجاهدي خلق. وبالإضافة إلى الجهود الأولية لجلال آل أحمد وشريعتي، وجهود مرتضى مطهري الفكرية، فقد قام جيل كامل من الأيديولوجيين الإسلاميين بتوثيق تفاصيل الأيديولوجية الإسلامية.

ولمَّا لم تستطع هذه الأفكار العلمانية تعبئة اللحظة الثورية وأن تتحول إلى بديل سياسي، فقد أعطى المجال للأفكار الدينية التي تُخفي سمات علمانية في داخلها أن تجد مجالًا في داخل الحركات العلمانية، ومن ثَمَّ أعطت صبغة ميتافيزقية لهذه الدعاوى الدنيوية للخلاص السياسي.

(٤) العلماني (المستبِطن للدين): نموذج حزب تودة:

إن الأساطير التي تمكِّن الأنظمة الاجتماعية من الاستمرار ليست بالضرورة حقائق واقعية؛ فهي في العادة مؤشرات على ثقافة سياسية أكثر استمرارًا من تمظهراتها. بعض الأفكار الدينية الإسلامية ذات الأصول الإيرانية وجدت طريقها داخل الأيديولوجيات العلمانية التي يمكن - حال نجاحها - أن تغيِّر السلطة الميتافيزيقية لهذه الثقافة السياسية. هذه الأفكار العلمانية ذات الطابع الثوري كانت قابلة لهذا الاختراق من جانب الأفكار الدينية، ويعود هذا إلى سببين أساسيين؛ الأول هو قدرة هذه الأفكار الدينية على اختراق الأفراد بغضِّ النظر عن اعتقادهم بخلاف ذلك، وأما السبب الثاني فهو الرغبة الملحة في كل المثاليات الطوباوية - سواء أكانت دينية أم علمانية - للحفاظ على بُعد أسطوري فيها، حتى الحداثة والأيديولوجيات العلمانية المرتبطة بها لم تفلت من هذه الرغبة.

في داخل الخبرة الإيرانية، يقف حزب تودة الشيوعي بوصفه أقوى تعبير عن الحركة العلمانية التي تُخفي أبعادًا دينية، وشكَّل الحزب أنجح تعبير عن الماركسية، وكان التجسيد الحي للأمل الاشتراكي. ويُعَدُّ تتبُّع التطور المؤسسي للحزب وتحولُّه إلى أوسع حركة راديكالية في التاريخ الإيراني المعاصر؛ تتبُّعًا للتطور التاريخي لصناعة نوع معين من الأساطير السياسية.

في التقاليد الباطنية، يمتلك حزب تودة نصيبه من الأرقام المقدَّسة؛ أولها وأهمها هو رقم «ثلاثة وخمسين»، وهو عدد الماركسيين الأوائل الذين زرعوا الأفكار الماركسية الأولى التي تحولت إلى الأساس النظري للحزب. وقام أحدهم «بوزورج علوي» بتسجيل هذا الرقم ليرمز إلى حياتهم وأفكارهم، وأسهم هذا في تغذية الأرض الخصبة للمخيلة السياسية الإيرانية الخلاقة. وبعد علوي، قام أنور خاميئ (رمز آخر من رموز الحركة) بإضافة بُعد آخر لهذا الرقم المقدَّس عن طريق تقسيمه إلى اثنين: «خمسين» و«ثلاثة»؛ بغرض إضفاء أهمية إضافية لثلاثة من هؤلاء الرموز (تقي أراني، وعبد الصمد كمباخش، ومحمد شورشيان) وتمييزهم عن الباقين، ومن خلال هذه المحاولة لتقديم الاعتراف اللائق بدورهم في الحركة الماركسية، اعتبرهم خامئي بمنزلة ثلاثة رسل ذوي سلطة ميتافيزيقية؛ أراني هو رمز الحكمة الخالدة والشجاعة والتضحية، وكمباخش هو الملاك الحارس للمنظمة ورجل الأفعال لا الأقوال، أما شورشيان فهو النموذج الأمثل للرجل العادي والمتواضع؛ أي أنه كان الأطروحة المضادة لكل من أراني (الأشجع والأكثر حكمة) وكمباخش (الأكثر قدرة على التخطيط والأكثر عملية). عمل حزب تودة على كل من مستوى الوعي الفردي والجماعي على تعبئة المشاعر القوية الخاصة بعبادة الأبطال والقديسين، وجرى توجيه هذه المشاعر إلى رموز ذات قدرات غير طبيعية؛ فعلى سبيل المثال ظل كل من تقي أراني وكسرو روزبيه أسماء مقدسة ومجرد ذكرهم يستدعي مشاعر الاحترام والهيبة والنبل بين جماعات المؤمنين.

بالإضافة إلى هؤلاء، فهناك جيل الآباء الأوائل الذين تُعَدُّ أفكارهم وأسماؤهم مصدرًا أساسيًّا للحقيقة؛ فأسماء مثل ماركس ولينين وإنجلز وستالين تُستدعى في أي نقاش ولتسوية أي خلاف، وكُتُب مثل «رأس المال» تحولت إلى كتب مقدَّسة حاضرة في خلفية أي نقاش، على الرغم من أنها لم تُقرأ أو تُفهم بشكل نقدي وإن

جرى استدعاؤها في النقاش بشكل دائم، أما كتاب **(الإعلان الشيوعي)** فقد كان أقرب للجماهير وأكثر قراءة بشكل يجعله ككتاب الصلاة في أي تجمُّع، وأما كتابات لينين وستالين فقد كانت تحظى بأهمية الطقوس الدينية الأساسية في أي تجمع. وبالإضافة لهذه الكتابات التأسيسية المقدسة، فهناك الكتابات الأصلية للمفكرين الرئيسيين، وفي هذا السياق كانت الجريدة التي أنشأها وحررها أراني[1] «الدنيا» (العالم) قد لعبت دورًا محوريًّا؛ فقد تضافرت من خلالها المقولات الأساسية للماركسية مع أفكار التشيع وأي مذهب آخر معنى بامتلاك الحقيقة والكشف عنها.

تُعتبر منظمة فدائيي خلق هي الاستمرار الديني لأفكار حزب تودة، التي جاء بعض من آبائها الأوائل مثل مسعود أحمد زاده وأمير برويز يويان من أُسر دينية أصلًا. واستمرت تقاليد تقديس وتعظيم الشهادة واحترام الأبطال والجماعات المغلقة حول أشخاص حقيقيين أو حتى أسطوريين؛ مثل: بيزهان جازاني، وعباس سوركي، وعلي أكبر صفائي فرحاني، ومحمد اشتياني، وحميد أشرف، ولا يزال ذكرهم حتى اليوم يستدعي للذاكرة أعمالهم البطولية وقدسيتها. ولا تزال التفاصيل المرتبطة بحادثة سيخال، التي قامت فيها قوات الشاه بالقضاء على «الجناح الريفي» لجماعة فدائيان، تستدعي ذكريات عديدة كما ألهمت كتابات شعرية متعددة، ودخل تاريخ هذه الحادثة في ٨ فبراير ١٩٧١م في التراث الباطني لهذه الجماعة الثورية الإيرانية.

الأيديولوجيات والثورة:

إن العلاقة بين هذه القوى الأيديولوجية المتعددة وتطور الثورة عام ١٩٧٩م ربما كانت الدافع الأكثر أهمية في تاريخ إيران الحديث؛ فهذه العلاقة شكَّلت حالة تاريخية فريدة حيث تحدَّت هذه الرؤى الأيديولوجية المتنوعة النظام السائد. وقد اعتمدت كل الأيديولوجيات المعارضة على مصدرين متداخلين: (١) الثقافة التقليدية الإيرانية الإسلامية، و(٢) الرموز العلمانية الحديثة؛ إذ كانت سلطة الأولى

(١) تقي أراني (١٩٠٣: ١٩٤٠م): مدرس وناشط سياسي إيراني يساري، تخرج من مدرسة الفنون بطهران واستكمل دراسته في ألمانيا، أسس مجلة «الماركسية» ومجلة «دنيا» (العالم)، اعتُقل وتوفي في السجن (المترجم).

متجذرة في الكيانات الميتافيزيقية التي حافظت على شرعيتها لآلاف السنين، أما سلطة الأخيرة فقد استُمدت من استمرار الهيمنة الإمبريالية والاستعمار أو «الغرب» كمرادف جديد للإله. كان كلا المصدرين موجودًا على كل المستويات الاجتماعية منذ منتصف القرن التاسع عشر. وربما من دون الثورة الإسلامية التي شكَّلت اختبارًا تاريخيًّا لهذين المصدرين، لم يكن من الممكن تحديد أي منهما يحمل وزنًا سياسيًّا وأخلاقيًّا أكبر من الآخر؛ ولكن الثورة الإسلامية تؤكد - بين أمور أخرى - على الغلبة المطلقة للأفكار الإسلامية والإيرانية في تأمين طاعة عدد كبير من الجماهير. هذا لا يعتمد فقط على الحقيقة التاريخية بأن فقيهًا قاد الثورة، أو أن حزب الجمهورية الإسلامية قد استولى على جميع أجهزتها السياسية، أو أن رجال الدين قد استولوا على جميع الشخصيات والمؤسسات القومية بعد الثورة؛ فحتى في داخل أكثر الحركات علمانية مثل حزب تودة ومنظمة فدائيي خلق، لم يتمكن المثقفون الثوريون الإيرانيون من الهروب من تراثهم الشيعي.

ولا يعني هذا أن مصير الرموز العلمانية على المحك، بل بخلاف ذلك تمامًا؛ فإن الاختراق العميق للرموز العلمانية - مثل استمرار استخدام مصطلح «الأيديولوجية» بشكل كامل في مفردات الجمهورية الإسلامية الثورية - يُعَدُّ دليلًا مهمًّا على نجاحها، وتستمر الرموز العلمانية في العمل بشكل كامن في كل أجهزة الجمهورية الإسلامية، ولكن هذه التناقضات لا يمكن تجاوزها في المرحلة الانتقالية لانتصار حركة طوبوية وتحولها إلى أيديولوجية مستقرة.

قوى الإيمان الثوري بين الأيديولوجية واليوتوبيا:

يمكن أن نفهم نجاح الأيديولوجية الإسلامية على أساس التضافر بين مبادئ الإيمان الثوري وبين قدرة كل من البناء الأيديولوجي والمثالي على رسم «الواقع المعيش» وتأسيسه. وقد شكَّلت هذه المصطلحات وغيرها الخاصة بالثورة معانيَ استمرت بشكل أكثر ديمومة من أحداث تاريخية معينة، وتحولت القوى الرمزية إلى أساس يُعتمد عليه؛ سواء في إعادة بناء الأماني الأيديولوجية أو في البناء اليوتوبي. وتمثِّل الظروف الثورية شروطًا إضافية للمواجهات الأيديولوجية اليوتوبية؛ فالدول لديها مصلحة في تصوير الواقع على أنه أفضل بكثير مما هو عليه فعليًّا، أما الحركات

الثورية الاجتماعية فلديها دافع لتصوير الواقع نفسه على أنه أسوأ بكثير مما هو عليه؛ حتى يتم تسريع استدعاء تحقق شروط المملكة السماوية على الأرض.

وفي معرض التنافس والصراع بين الدول والثورات الاجتماعية التي تتحدى مصداقيتها، توجد ساحة شاسعة للصراع؛ حيث يجري تنشيط كل رمز ثقافي يمكنه أن يحقق تعبئة للجماهير في صف أيٍّ من القوي السياسية.

بهذا الشكل، نتجاوز حدود ثورة أيديولوجية معينة إلى قواعد أكثر عالمية تحكم كل الرموز وعلاقاتها بالماضي القريب. وبين أيديولوجية الدولة واليوتوبيا الثورية (التي تعبِّر عن نفسها بألفاظ أيديولوجية) يكمُن التوتر الحذِر الذي يشكِّل الأساس الخاص بالغضب والرغبة في بناء علاقة مختلفة مع العالم؛ فكما قال بول ريكور: «إذا كانت كل أيديولوجية تميل في النهاية إلى تشريع نظام سلطة، فهل تحاول كل يوتوبيا الحصول على السلطة نفسها؟» هذه «السلطة نفسها» هي القوة المحرِّكة وراء كل إنكار يوتوبي للوضع الراهن. وإجابة عن السؤال البلاغي لريكور: «أليس في كل نظام قوي للشرعية هناك فجوة في المصداقية، وهو ما يوجِد موقعًا لليوتوبيا أيضًا؟» وهو الأمر الواضح بشكل جلي؛ ففي كل آليات الشرعية المبنية على المنطق الفيبري من ثنائية «الوسائل الخارجية» و«التبرير الداخلي»، والتي تقيم شرعيتها من خلالها، فهي في الوقت نفسه تطرح عدم شرعيتها. هذا بالضبط ما يجعل الشرعية عملية مستمرة أكثر من كونها واقعًا مطلقًا؛ هذه العملية - التي يجب دائمًا أن تروى في سياق ثقافة سياسية معينة - يجب أن تستجيب للتغيرات في الظروف التاريخية وإلا ستفشل. وكما قال الخميني عند عودته إلى طهران في فبراير ١٩٧٩م: «دعونا نفترض أن آباءنا قبلوا الملكية الدستورية باعتبارها أفضل نظام للحكم، ولكنهم لم يكونوا في وضع يسمح لهم بالتقرير لنا أي نظام سياسي يجب علينا اتباعه»؛ ولهذا فإن وظيفة اليوتوبيا كما ذكر ريكور هي في «فضح فجوة المصداقية ما بين ما تفعله كل أنظمة السلطة وما بين ثقتنا فيها واعتقادنا في شرعيتها»، هذه الوعود الطوباوية التي جرت صياغتها من قِبل الجماعات الأيديولوجية لأغراض تعبئة الجماهير إنما تتحقق في أثناء الحراك الثوري.

إن تحويل التناقض الواضح بين أيديولوجية الثورة والجماعات الطوباوية

الثورية إلى الأيديولوجية الثورية (القادرة على قيادة الجماهير) يجب أن يظل مشروطًا دائمًا بالضرورات التاريخية؛ سواء أكانت المطلقة أم النسبية، الفعلية أم المتخيَّلة. ويمكننا أن نستعين هنا بماركس فيما هو أكبر من مجرد نقاش اقتصادي، فقد أصرَّ ماركس على أن «إنتاج الأفكار والمفاهيم والوعي مرتبط في البداية مباشرة بالنشاط المادي والتبادل المادي بين الناس؛ أي لغة الحياة الحقيقية».

واقع هذه الحياة، وخصوصًا في أثناء تحولها المفاهيمي إلى لغة، يتجاوز بشكل أكبر الظروف المادية الخاصة بالإنتاج الاقتصادي للحياة. إذا كان «التفكير والتفاعل العقلي للناس يظهران... كمنتج مباشر لسلوكهم المادي»، فإن الفوارق القوية بين الأسس الأيديولوجية لشرعية الدولة واليوتوبيا الثورية التي تنفي هذه الشرعية، يمكن أن تكون دوافع مادية بالنسبة لأجيال من القوى السياسية، كما هو الحال مع الدوافع الاقتصادية، وخصوصًا أن هذه الادعاءات الأيديولوجية تموضع الإنسان مع مطابقة لتاريخه، بما يتجاوز مجرد فكرة وسائل الإنتاج الاقتصادي.

بغضِّ النظر عن كونها مطلقة أم نسبية، يمكن أن تصبح مشاعر الحرمان – سواء أكان حقيقيًّا أم متخيَّلًا – هي القوى الدافعة للتمرد. كما أن الاعتقاد بوجود الظلم والطغيان والفساد واللا أخلاقية – سواء أكانت هذه المعتقدات حقيقية أو متخيَّلة – يمكن أن تكون أقوى القوى الدافعة لتشكيل الأيديولوجيات الثورية. فكما قال ماركس: «فإن الأشباح التي تكونت في العقل البشري هي نتاج للمعطيات المادية التي تشكلت واختُبرت في الحياة المادية»، فإن خيالات الحرية والمساواة والقيم الأخلاقية تتحول إلى حقائق قادرة على تحقيق تغيير في الواقع المعيش؛ فالمعتقدات حول الحقيقة تنبع من الوجود المادي للإنسان في هذه الحياة، وتتحول بعدها إلى مطالبات ثورية تهدف إلى إعادة تعريف الحياة ووقائعها المادية.

وظيفة الخيال الاجتماعي:

يقدِّم لنا ألتوسير مقاربة تعتمد على الدمج بين الأيديولوجية واليوتوبيا في القوى المكوِّنة للوعي الاجتماعي، ويعطي مصداقية للافتراضات المتعلقة بأهميتها التاريخية في الحركات الاجتماعية؛ فعلى سبيل المثال يذكر: «أن الأيديولوجية تؤثِّر وتتأثر بكل أجزاء الحركة (باعتبارها التجسيد الأكبر للحقيقة الاجتماعية)، كما

تشكِّل الإلهام المطلوب، فهي جزء مهم وعضوي في أية حقيقة تاريخية»، وكما يبالغ بقوله: «الأمر يبدو كما لو أن كل المجتمعات الإنسانية لم تكن لتنجو من دون هذه التشكيلات الأيديولوجية، هذه الأنظمة التمثيلية لن تنجو من دون الأيديولوجية». وهو الأمر الذي يشكِّل جوهر وظيفة المخيِّلة الاجتماعية في أي شكل من أشكال الهوية الاجتماعية، فالخيال يعطي معانيَ تُترجَم بدورها من جانب المصطلحات الثورية وتتحول إلى أفعال سياسية. وفي النهاية، فإن الأيديولوجيات تجعل للعالم معنًى حتى وإن كانت تضع أعباء على تابعيها، فهي «عنصر وجوهر لا غنًى عنهما للغاية للإلهام التاريخي والحياة»، فالأيديولوجيات وفقًا لألتوسير - في الواقع - تسهِّل الاستمرار الثقافي لواقع غير مترابط تمامًا. وفي لحظات التجديد الثوري، ترتقي الأيديولوجيات كبناء رمزي للأساطير الجمعية وترفع الوعي الجمعي بالذات في مواجهة حادة مع أشكال الوعي الأخرى، واستمرار هذا التناقض بين الذات والآخر يجعل التابعين لكل منهما يحاول أن يترك بصمته على التاريخ.

ويؤكد ألتوسير أنه: «يمكن فقط للنظرة الأيديولوجية ذات البعد العالمي أن تجعلنا نتخيل المجتمعات من دون أيديولوجية، وأن نتقبل الأفكار المثالية حول وجود عالم يمكن أن تختفي فيه الأيديولوجية، وأن يُستبدل العلم بها». هذا التوقع بأن يحل العلم محل الأيديولوجية أو الدين محل الأيديولوجية، هذه الأحلام المثالية بنهاية الأيديولوجية تستخدم لغة أيديولوجية بشكل ساخر ومتناقض؛ فالاعتقاد بنهاية الأيديولوجية هو أمر أيديولوجي في ذاته، وبالمثل فإن بداية كل حركة ثورية قادرة على تحدي بقاء الأشخاص والمجتمعات، فهي تستدعي الهوية الجماعية عن طريق استخدام مصطلحات جديدة.

كل هذا الحديث عن الأيديولوجيات يستدعي السؤال المهم والأساسي حول «الطاعة»؛ متى ولماذا يطيع الناس؟ وتظل محاول فيبر للإجابة عن هذا السؤال وإخلاصه طوال حياته لهذه المسألة، هي أساس الحداثة؛ «ما الأسس الداخلية، وما الوسائل الخارجية التي تعتمد عليها هذا السيطرة؟» هناك اتجاه ثنائي للإجابة عن هذا السؤال. لا يمكن لأية بنية أيديولوجية شرعية - سواء أكانت في حالات الاستقرار أو الظروف الثورية - أن تعتمد بالكامل على احتكار القوة الجسدية المتاحة لديها، سيتعين دائمًا تعزيز هذه الوسائل الخارجية - سواء جرى ذلك من قِبل

الدولة أو من قِبل المعارضة الثورية - بأدوات «التبرير الداخلي»، ويرتبط هذا التبرير الداخلي بماضي هذا المجتمع والذكريات المشتركة، وتأهيل المجتمع لاستقبال القيادة الجديدة والأسس القانونية الجديدة للشرعية. ربما تكون التقاليد أكثر إقناعًا من القانون، وربما يكون عنصر القيادة الكاريزمي أقوى من كليهما؛ ولكن الصوت الأيديولوجي للشرعية دائمًا أقوى فيما يتعلق بالوعي بالذات والآخر؛ فالرموز الثقافية - سواء في حالات الاستقرار أو التحول الثوري - تحدد الأيديولوجية، وليس فقط من حيث الجوانب الميكانيكية للغة الواقعية. في مركز هذا «التبرير الداخلي»؛ حيث تستسلم الأيديولوجية السائدة لليوتوبيا الصاعدة، يكمُن المشترَك الأساسي لجميع الدلالات الثورية، من علم النفس الاجتماعي للطاعة إلى ثقافة الشرعية السياسية.

تكمُن طبيعة هذه الشرعية - سواء بصورة جسدية أم ميتافزيقية - في أساس أجهزة الدولة، كما تكمن في قلب التحدي الثوري ضده. ويكشف افتراض هابرماس حول طبيعة واتجاه هذه الشرعية مشكلة مركزية في المنازعة بين كل دولة ومعارضتها الثورية؛ فقد لاحظ هابرماس أنه «إذا تم تصور إيمان الشرعية بوصفها ظاهرة تجريبية من دون أية علاقة جوهرية بالحقيقة، فإن الأسس التي اعتمدت عليها ليس لها إلا أهمية نفسية فقط».

فمن الصعب جدًّا تصور «اعتقاد» في الشرعية يعمل على مستوى «تجريبي» فقط؛ فكل الادعاءات الخاصة بالشرعية يجب أن تعمل على أساس قراءة قابلة للقياس حقيقية ذات أبعاد شخصية وذاتية، ولكنها لا بُدَّ أن ترتبط أيضًا بإشارات إلى واقع أعلى، وإلا فإن صلاحية هذه الشرعية المستمرة ستكون دائمًا عُرضة لتفسيرات مضادة للواقع.

ومع ذلك، يمكن مقارنة نوعين من الشرعية، مع وجود علاقة أكثر ارتباطًا بالحقيقة لدى أحدهما أكثر من الآخر؛ فإذا وضعنا هذين المثالين من الشرعية في مواجهة بعضهما البعض وفي شكل تنافسي على الأرضية نفسها (الثورة الاجتماعية)، فإن النوع الأقرب إلى الحقيقة سيكون دائمًا في موقع معنوي، إذا لم يكن أيضًا ماديًّا أعلى؛ فالدلالة النفسية لشرعية مؤسسة بشكل واقعي وتجريبي لا يمكن أن تنافس ادعاءً بامتلاك الحقيقة مدعومًا من الله، فأيديولوجية الشرعية لا تتناسب مطلقًا مع

(**لاهوت الغضب**)، والاختيار اللاهوتي بين الشاه وآية الله هو اختيار محسوم بشكل واضح.

ويبدو أن هابرماس كان واعيًا للغاية بالطبيعة الهشة لشرعية مستندة إلى التجربة فقط؛ إذ يقول: «ما إذا كانت هذه الأسس (النفسية المستندة تجريبيًّا) قادرة على تأكيد اعتقاد معين في الشرعية، فهو يعتمد على الافتراضات المؤسسية المسبقة والاتجاهات السلوكية للمجموعة محل الدراسة». ولكن لا يمكن لكل من «الافتراضات المؤسسية المسبقة» أو «الاتجاهات السلوكية الملحوظة» أن تكونا مكافئتين لأيٍّ من القوى الرمزية التي تنخرط فيها السلطات الأعلى.

«إذا كان كل اعتقاد فعَّال في الشرعية يفترض أن لديه علاقة جوهرية بالحقيقة، فإن الأسس التي يجري التركيز عليها بوضوح تحتوي على ادعاءات بصحة عقلانية، يمكن اختبارها وانتقادها بشكل مستقل عن التأثير النفسي لهذه الأسس». هذا القرب المفترَض للشرعية من الحقيقة، يجذِّر رشادة الاختيار فيما يتعلق بالخيال المشترك، وكلما كان هناك تبنٍّ جماعي لمعتقد ما، تزايدت مطالبات الرشادة المتعلقة بالشرعية الميتافيزيقية.

عدم كفاية الضروريات الأساسية:

الواقع أن هذا القرب الافتراضي من مفاهيم الحقيقة - سواء أكان مبنيًّا على المصطلحات الثقافية أو الاجتماعية أو النفسية للشرعية - هو ما يعطي المشروع الأيديولوجي قوته الداخلية في مواجهة التحديات الاجتماعية الموجودة. فكما اقترح كليفورد غيرتز في دراسته لإندونيسيا، فإن التوجيه الأيديولوجي - سواء في مراحل الاستقرار أم الثورة - يجب أن يواجه «هذه الغابة من المشاكل». هذه الملاحظة تصلح أيضًا لأية ثقافة وطنية أخرى، فمن المستحيل على ثقافة سياسية أن تواجه مشاكلها الواقعية بالاعتماد على احتياجاتها الأساسية فقط.

«إن الدافع للبحث عن المهارات والمعرفة التقنية، والقوة العاطفية الضرورية لدعم الصبر والإصرار اللازمين، والقوة الأخلاقية للمحافظة على التضحية بالنفس والنزاهة؛ يجب أن يعتمد على شيء ما، من رؤية للمصلحة العامة مرتكزة على صورة مقنعة للواقع الاجتماعي».

سواء أكانت المهارة التقنية مطلوبة لبناء سد أو طباعة ملصق ثوري، فإن الصمود العاطفي اللازم لتحقيقها لا يمكن أن يُستمد فقط من تراكم ميكانيكي للخبرة. «القوة الأخلاقية للمحافظة على التضحية بالنفس»، أو ما يُعرف بـ «الصبر الثوري» كما سمَّاه النشطاء الإيرانيون خلال الثورة، لا يضع الحركة فقط في موقف أخلاقي أرقى في مواجهة النظام القائم، بل يترجم أيضًا هذه الدوافع للتضحية بالنفس إلى عناصر قادرة على تعبئة الجماهير.

أما بالنسبة للأوهام الذاتية المخادعة التي تنطوي عليها هذه العملية بأكملها، فإن تحليل غيرتز حول إندونيسيا ينطبق بشكل مخيف على الحالة الإيرانية أيضًا: «احتمال ألا تكون كل هذه الصفات موجودة، وأن يستمر الانحراف الحالي في مجال الرمزية والخيال، وأن تكون المرحلة الأيديولوجية القادمة أكثر بعدًا عن المثاليات التي حاولت الثورة تحقيقها، فقد تظل إندونيسيا مسرحًا للتجارب السياسية التي يستفيد منها الآخرون كثيرًا ولا تستفيد هي إلا قليلًا، أو أن تكون النتيجة النهائية استبدادية بشكل خبيث ومتطرف». إن القوى الثقافية والاجتماعية والنفسية التي تتحول لجوانب إجرائية في أثناء مراحل تفكيك الوهم ما بعد الثورة؛ هي في العادة القوى نفسها التي كانت مؤثِّرة في خيال ما قبل الثورة. في الواقع، لا يمكن تصور أية قدرة على التعبئة، أو أي انخراط في الشأن العام، دون استخدام لمصطلحات الشرعية عميقة الجذور في العادات الثقافية، في الذكرى المقدسة للأمس الأبدي الذي يرفض ببساطة التخلي عن التأثير على أي حاضر أو مستقبل.

يقدِّم لنا هيجل تفسيره، الذي يفضِّله مانهايم حول مفهوم «الأيديولوجية واليوتوبيا»، فيقدِّم مزيدًا من المؤشرات بشأن الجذور الجدلية لهذا الخيال ودوره في الثقافة السياسية: «جميع الحركات في التاريخ تتحرك بهذه الطريقة؛ الفكر، وهو الشريك المثالي للأشياء كما هي حقًّا، هذه الفكرة تطوِّر نفسها حول الطريقة المثلى لكيف يجب أن تكون الأشياء». لا يمكن تصور ثقافة سياسية في مرحلة ثابتة أو ركودية، فسيكون ذلك تناقضًا في المصطلحات. ويمكن للكيان السياسي أن يدَّعي وجود أساس ثقافي من حيث اهتمامه بأبعاده التاريخية ورمزيته التي تتجاوز مسألة الاحتياجات الفورية. في هذه الحالة، سيتحول العالم التاريخي إلى كومة من الوقائع الخالية من الذكريات إذا تمَّ حرمانه من المؤشرات الثقافية على وجوده، وذكرياته،

وشروطه الرمزية للتفوق. إن أولوية الفكر على العمل هي مسألة ممكنة فقط للإنسان الثقافي، للمنتج الرمزي الذي يتصرف بالمفاهيم ويفكر من خلال الأفعال.

الأمور كما هي في الواقع، وهناك دائمًا مساحة للخيال، هي ساحة المعركة بين البدائل الأيديولوجية واليوتوبية؛ حيث تتصارعان حول كسب أكبر قدر من الولاء الجماهيري. ومن خلال الاشتراك الجماعي في واقع أيديولوجي أو يوتوبي لـ «الأمور كما هي في الواقع»، تقيم الدول والثورات الاجتماعية فرصها في المعركة والنصر. وسواء في الخيال القبلي أو بعده، تقسِّم «الأمور كما يجب أن تكون» حصص المتابعين المحتملين إلى يوتوبيات منافسة، وإلى مطالب متنافسة حول الحقيقة السياسية. طوال هذا النشاط الثقافي لبناء الثقافة والنشاط السياسي، لا تنطلق معارك، ولا تنجح الثورات، ولا تتم هزيمة الدول دون مصطلحات مقنعة مؤسَّسة على بنية أيديولوجية وتصميم يوتوبي، وتحوُّل رمزي لما هو عليه إلى ما يجب أن يكون.

هل هناك أي اتجاه أو هدف في هذه القوة التحويلية المتواصلة التي تغلِّف كل يقين أيديولوجي بشكل ما من الشكوك اليوتوبية ثم تحوِّل الشك اليوتوبي بدوره إلى وهم قادم لأزمة أيديولوجية قادمة؟ بعد استعراض تصاميم سانت-سيمون وفاولر لليوتوبيا، يشير بول ريكور إلى أنه: «لا يمكننا الخروج من دائرة الأيديولوجية واليوتوبيا، لكن الحكم بالملاءمة قد يساعدنا على فهم كيف يمكن للدائرة أن تصبح حلزونية»، فهناك عقل منطقي محصَّن ضد قوى التاريخ.

لجعل الدائرة تتحول إلى حلزون، مع الشرط الضروري للانتقال لأعلى، يجب تعيين حتمية ميتافيزيقية هيجلية للقوانين والأسباب المفترضة للتاريخ. التحديات لبناء مستمر لمثل هذه الحلزون من دائرية الأيديولوجية واليوتوبيا ليست مقتصرة فقط على الحتمية التاريخية للقوى الرشيدة والتقليدية، في فهم فيبر؛ حيث تتقدم هذه القوى وتتراجع في اتجاهين متعارضين بشكل دائم، وتُلغي الحلزون بشكل دائم. التحدي الأكثر إقناعًا يأتي من الحركات الكاريزمية التي تقترح اقتراحًا هندسيًّا جديدًا تمامًا، وأحيانًا تنجح في تنفيذه، من خلال إعادة بناء الأنظمة المطلوبة من الناحية الأخلاقية والمشروعة.

فيما يتعلق بالعلاقة الدائرية بين الأيديولوجية واليوتوبيا، فيمكننا اقتراح العديد من البدائل لحركة حلزونية، ويمكن تنفيذها، وقد تنجح وقد تفشل، أو حتى بشكل أساسي أن يجري تحدي البنية المثلثة لأي هدف هندسي في الحياة؛ فالعلاقات الدائرية كواحدة من البدائل للعلاقات بين الأيديولوجية واليوتوبيا لا ترى نفسها ولا تعترف بكيانها إلا كبديل أهم لهذه العلاقة. يمكن أن يوجِّه أي حدث أيديولوجي أو يوتوبي نفسه، لاستخدام لغة هابرماس، في أقرب مكان ممكن للحقيقة؛ فلا يمكن تحديد الهدف والاتجاه وراء التحقق السياسي المعاصر، أو وراء مطالبها الميتافيزيقية البعيدة، باعتباره قوة مكمِّلة لأي تصميم أيديولوجي أو يوتوبي للتعبئة الجماهيرية.

سلطة النص:

تقسِّم كل من الأيديولوجيات واليوتوبيا مجالات سلطتهما المتناغمة بين المؤسسات والنصوص، وإذا كانت المؤسسات هي الأماكن النشطة للشرعية الأيديولوجية للوضع الراهن، فإن النصوص حيث تبدأ اليوتوبيا في وضع حجتها لتحقيق الجنة القادمة على الأرض. وسواء أكانت أيديولوجية أم يوتوبيا، فإن الأُطر الكبرى للرموز المشتركة بحاجة إلى أن تكون لديها إطارات إما مؤسسية أو نصية للإشارة إلى ذاتها؛ حيث تبني الدول وزاراتها وبرلماناتها وتقيم مهرجاناتها ونُصبها التذكارية، وفقًا لمصطلحاتها المشروعة، وتعتمد الثورات الاجتماعية على النصوص للدلالة على صحتها الأيديولوجية. ومن أجل أن تكون اللغة اليوتوبية قادرة على تنظيم مطالبتها بالشرعية على صفحاتها بما تطرحه من تقدُّم ونضج أيديولوجي (لأن الأيديولوجية هي تجسيد للغة في زوايا سياسية من الشرعية)، يجب إعادة توجيه أو ابتكار أجيال من المفردات التي جرى تحديدها وتعريفها مرة أخرى.

وسواء أُعيد تفسيرها أو تعريفها بشكل جديد، فإن مصطلحات الثورة القادمة تستمد طاقتها من جذورها البعيدة والقريبة في مطالبتها بالشرعية. «الأيديولوجية الإسلامية» - بوصفها بناءً أيديولوجيًّا متعاليًا في الحداثة الإسلامية - تعتمد على كل من «الإسلام» بمفهومه المفسَّر حديثًا و«الأيديولوجية» التي ابتُكرت من جديد. وتتيح الجوانب النصية والسياقية المتداخلة للهرمينوطيقية التاريخية لكوينتين سكينر

إبراز تزامُن مثل هذه التداخلات؛ إذ من الواضح أن طبيعة وحدود المفردات القياسية المتاحة في أي وقت معيَّن ستساعد أيضًا في تحديد الطرق التي يتم بها تسليط الضوء على أسئلة معيَّنة ومناقشتها.

وتتشكل مثل هذه «المفردات القياسية» من خلال تفاعل «الأيديولوجية» و«اليوتوبيا»؛ حيث ينكر كل منهما شرعية الآخر. وهكذا، تزرع المفردات نفسها التي تقوم بتطوير أنماط السلوك الاجتماعي بذور الثورة القادمة، وتطرح تعريفات جديدة خاصة بمصطلحات الحركة في المستقبل. «طبيعة وحدود المفردات القياسية» لا يمكن أن يُفترض بها أنها مصطلحات أساسية تتعلق بإمكانيات الوجود؛ فهناك أسئلة تطرح جيلًا جديدًا من الأيديولوجيين بمصطلحات تخص الثورة القادمة، حتى وهي تسعى إلى جعل الوضع الحالي «غير» شرعي.

الأسئلة المؤرِّقة التي تحرك الجيل الجديد تنشأ من أعماق قناعاته الأخلاقية. واجب الأيديولوجيين هو مساعدة هذه المشاعر الجماعية على الظهور. فيما يتعلق بسؤال ميرتون: «أين يمكن أن يتم تموضع الأساس الوجداني للإنتاجات العقلية؟»، هناك إجابات تتعلق بما هو أكثر من الهياكل الاجتماعية والثقافية.

هذا لا يعني أن الإنتاج الاقتصادي أو الاستمرارية السياسية للتاريخ قادران على النجاح في الاحتفال الجمالي أو التعيين القياسي بمفردهما. إن المؤسسات والشخصيات ذات السلطة، سواء في المجالات الاقتصادية أو السياسية لبناء واقع اجتماعي، هي مجرد تجليات أكثر وضوحًا للرموز الأعمق للسلطة التي تفترض وجودًا تقريبيًّا. التغييرات في رموز السلطة - من يتولى الحكم، ولماذا، ومن خلال أي مجموعة محددة من طقوس الشرعية المشروعة - تحدث قبل زمن طويل من الإطاحة بملك أو بحرمان آية الله من شرعية اختصاصه. سيتولى رجل دين مكان الملك في السلطة السياسية العليا بعدما تسقط الشرعية الرمزية للملك، وسوف يُختار وزير المالية بناءً على عدد السنوات التي قضاها في السجن بدلًا من مدى تعليمه وخبرته، بعد وقت طويل من التغير الذي سيحدث حول رموز السلطة وشكلها، من كونها بدلًا غربية وربطات عنق إلى أن تكون مميزة بشكل أكبر باللحية السوداء، وغيرها من الرموز المرتبطة بمظهر «المظلوم».

إن الإنتاج العقلي لبعض وجهات النظر الجوهرية حول الماضي والحاضر والمستقبل في سياقات أيديولوجية أو يوتوبية يعتمد دائمًا على معركة شاملة لمجالات الرموز الشرعية. بالنسبة للشاه الذي كان يعاني من قلق شديد بشأن الشرعية، كان هناك الاحتفال بالذكرى الخمسينية للملكية في فارس، التي تم بناؤها اعتمادًا على ذاكرة تاريخية مجتزأة لجعله يشعر بأمان أكبر في سلطته. ولكن بالنسبة للخميني، تُعتبر الذكرى نفسها بالمثل ذكرى عار واستبداد. وبين إنشاء الشاه لمجد مفترَض وتصوُّر الخميني للعار الجماعي، كل منهما لأغراضه السياسية الخاصة، هناك مجموعة واحدة مشتركة من الرموز يستخدمها كل منهما لأغراضه الصريحة والمُخفاة، وعلى هذا المستوى الرمزي من التلاعب تحدث المعارك وتقوم الثورات. تحدث التغييرات في الشخصيات والمؤسسات ذات السلطة – من محمد رضا شاه (شمس العرق الآري) إلى الخميني (زعيم الفقراء في العالم)، من الملكية الدستورية إلى الجمهورية الإسلامية – فقط بعد أن يجري إطلاق المعارك حول مصادر الشرعية الرمزية الخاصة بها ويتم النجاح فيها. إن خطاب الرموز، المقاتل على الخطوط الأيديولوجية اليوتوبية، هو أكثر إلهامًا وإلحاحًا من الطوب والحجارة، سواء في الشئون المحلية أو الخارجية.

أين تجد هذه الرموز موقعها وإشاراتها الذاتية وتعريفها للآخرين وقوتها في ممارسة السحر؟ هذا السؤال هو في قلب التعبئة والحراك الثوري. حاول مانهايم البحث عما وراء الأسس الهيكلية لتشكيلات الأيديولوجية، وأدى ذلك إلى تحديد «هيكل فكري شامل» باعتباره هدفًا نهائيًّا لعلم اجتماع الأيديولوجية. العوامل الاجتماعية لا تستطيع التحكم في تشكلات الأيديولوجية بأدق تفاصيلها، وإنما يتطلب الأمر مجهودًا إضافيًّا للتعامل مع تحديد البناء الرمزي لتشكل الأيديولوجية؛ أي العوامل الاجتماعية النفسية، بالإضافة إلى ما يطلق عليه مانهايم «المحتوى المتخصص» للأيديولوجيات.

بالنسبة للقوى الاجتماعية النفسية المرتبطة ببناء التشكيلات الأيديولوجية، يكون ميد أكثر إقناعًا من مانهايم في تحديده التحليلي لمفهوم «الذات» و«الآخر» في إنتاج الهوية الاجتماعية وما يتعلق بها. ففي عملية بناء الهوية الاجتماعية – بصفتها مكانًا أساسيًّا لعمليات بناء الأيديولوجية – لا تكون «الذات» المكوَّنة من فرضية

«أنا» والوكالة النشطة لها هي الموجودة فقط، ولكن أيضًا هناك «الآخر العام» وله أهمية مركزية. وبين «الذات» و«الآخر العام» هناك تطور مشروع نشِط للجدال الذي بموجبه يتم إدراك الواقع؛ وإلا فإن الحقائق - على الرغم من صمتها وعدم ارتباطها - تكتسب معنًى وأهمية فقط من تماشيها مع هذا العقد الضمني للتفاوض بين «الذات» و«الآخر العام». وعلى الرغم من أن ميد لم يتبع هذا الاتجاه النظري الخاص به في هذا الاتجاه بالذات، فإن هناك إسهام كبير في علم اجتماع الأيديولوجية وفي علم النفس الاجتماعي للهوية الشخصية والجماعية. وتعمل التشكيلات الأيديولوجية واليوتوبية كهيئات مفرغة لهوية اجتماعية نفسية، دائمًا على حدود المد والجزر بين «الذات» و«الآخر العام». وعلاوة على ذلك، بينما رأى ميد هذا «الآخر العام» بصفته مشروعًا جماعيًّا أساسيًّا يشارك فيه حامل «الذات» الفردية، فهناك أيضًا إمكانية تعريف تاريخية لـ «الآخر العدائي» من خلال تصوراته عن الهيمنة على «الذات». في هذا السياق، نرى تصور الذات الإسلامية العليا، ونرى تمثُّل «الغرب» كـ «آخر عدائي» يحاول من خلال سياساته السيطرة على الإسلام الحديث؛ مما يستدعي شعورًا بالانتقام ومن خلال هذا الانتقام يحضر الإسلام بشكله الحديث.

في إطار التعرف على «المحتويات المتخصصة» لتشكيلات الأيديولوجية، لا يمكن أن يكون هناك شيء أكثر إلهامًا من الإشارات الرمزية لتميز التشكيلات العقلية؛ سواء أكانت سياسية أم جمالية، وهنا أعطانا جيرتز مؤشرًا ضروريًّا في تصوره عن الفن بوصفه نظامًا ثقافيًّا: «المشكلة الرئيسية التي تقدِّمها ظاهرة القوة الجمالية ببساطة هي كيفية فهمها ضمن الوضع الاجتماعي الآخر؛ كيفية دمجها في نسيج نمط حياة معيَّن. ومثل هذا التموضع - إعطاء الأشياء الفنية أهمية ثقافية - هو دائمًا أمر محلي؛ ما هو فن في الصين الكلاسيكية أو الإسلام الكلاسيكي، ليس الشيء نفسه بالضبط، مهما كانت الخصائص الجوهرية العالمية التي تجعل من معاناتها العاطفية تعبيرًا قويًّا».

عملية الإشارة بالكامل وطيفها في العمل الجمالي - سواء أكان بصريًّا أم أدبيًّا - لا يمكن أن تبدأ في أن تصبح مثيرة وفعالة في الوقت نفسه حتى يتم تسجيل الإمكانيات المحلية للرموز الجماعية على كل من المستويين الوجودي والمعرفي. في الواقع، هاتان الزاويتان تركزان على وجه الدقة على «المحتويات المتخصصة»،

كما يسميها مانهايم، أو مكانية القطعة الفنية، كما يفعل جيرتز. ومن خلال أي من العدستين النظريتين الاثنتين - أو بشكل أفضل كلتيهما - تصبح الأولوية للتسجيل الرمزي في البنية الأيديولوجية، سواء في الوسائط السياسية أو الجمالية، واضحة. فالرموز التاريخية هي المكان الذي تلتقي فيه السياسة والثقافة.

وظيفة الفاعلين الفكريين:

إذا كانت القوى والبنى الرمزية، بحسب ما نراه الآن، هي الشروط الأساسية لتصنيع الواقع الأيديولوجي، السياسي أو الجمالي منه، فلدينا بالفعل مؤشر مهم بالنسبة للتجمع الاجتماعي المحدد الذي يعمل دائمًا وكيلًا للتغيير. الفاعلون الفكريون - بالمعنى الواسع للكلمة - هم المشكِّلون الرئيسيون للرموز المتلقاة، ووكلاء إعادة إحياء ثقافتهم المتلقاة. «اجعلها جديدة!» تتحدث القوى السياسية إلى هذا الاهتمام الفكري اللا نهائي بكل قوى وجدانهم الجماعي. ويبدأ التعريف المقنع حول مقولة «هناك في كل مجتمع»، للفاعلين الفكريين من إدوارد شيلز:

«أقلية من الأشخاص الذين يبحثون - أكثر من العاديين من زملائهم - ويرغبون في أن يكونوا في اتصال متكرر مع الرموز التي هي أكثر عمومية من الوضع الثابت المباشر للحياة اليومية، وبعيدة في إشارتها في كل من الزمان والمكان».

الفاعلون الفكريون دائمًا ينتمون إلى الأقلية. هناك فقط قليلون، وربما قلة سعيدة، ولكنها قلقة، الذين يجرءون على تحدي أكثر القوى المقدسة لمصيرهم الجماعي إلى النهاية. المعايير المؤكدة لشيلز بـ«أكثر عمومية» أو «بعيدة في إشارتها» قد تخلق انطباعًا بأن هناك انفصالًا في البرج العاجي حيث يقبع المثقفون؛ ولكن في «الوضع المباشر للحياة اليومية»، يشعر الفاعلون الفكريون بأصولهم الرمزية الأساسية للشرعية التاريخية. إنه بالضبط الاهتمام اللا نهائي بالقوة الأصلية لهذه الرموز، الذي يمنح الحيوية لـ«ذات» الفاعلين الفكريين. المجهود المستمر للتعبير الخارجي عن هذا البحث الدائم، الذي يترجم نفسه في الخطاب الشفهي والمكتوب، في الشعر أو التماثيل، وفي التذكر التاريخي وفي الكتابة ومن خلال طقوس العبادة وممارساتها؛ ما يسميه شيلز: «هذه الحاجة الداخلية إلى الاختراق المبني على التجارب الصلبة هي سبب الوجود للفاعلين الفكريين، والشرط الأساسي لتأثير المفكرين الفاعلين

الوجودي في كل مجتمع هو قدرتهم على تحقيق الهيكلي الاجتماعي للقوى الثقافية الشكلية التي تبحث عن تدابير للتجلي والاستمرار من خلال الوكالات نفسها التي تنشأ من خلالها وتنشطها، والتي تشكك فيها وتدمرها، وتعيد التفكير حولها وتعيد بناءها».

نهاية الأيديولوجية:

مع الفهم المانهايمي للمصطلح، ومع وجود القوى الاجتماعية والثقافية والرمزية المُعاد تعريفها تاريخيًا بشكل فعَّال؛ فإن «نهاية الأيديولوجية»، «نهاية التاريخ»، «نهاية هيجل»، أو أي أوهام أخرى مشابهة هي مجرد وهم وخيال قلق، وإهمال لحاجة الإنسان لإعادة تعريف وجوده الإنساني بنفسه في وجه تحديات متجددة باستمرار. إذا كان هناك شيء ما، فإن هذا هو الدرس الأكثر أهمية من الثورة الإسلامية في إيران. وبخلاف التصوير البراق لدانيال بيل لانقراضها، فلا يوجد «طريق مغلق» للأيديولوجية. وبصفتها «ديانة علمانية»، فإن البنى الأيديولوجية ليست أقل من الحداثة في مطالباتها بالسيطرة على إمكانيات الرموز البشرية والطاعة من «الديانات الحقيقية» التي كانت لديها الإمكانيات المرتبطة بالإيمان القديم.

ما الفرق الذي يحدث فيما إذا كان المصدر النهائي للسلطة يعتمد على ادعاء حصري بالسلطة الرمزية؛ الله، أو «الأمس الأبدي»، أو «القوة الحتمية للتاريخ»؟ الاقتناع هو نفسه في كل الحالات! يرى مانهايم أن المعرفة الاجتماعية هي مجرد مجموعة من الحقائق العامة، أما التمييز الذي قام به بيل بين «العالم» كشخص «أقل تورطًا في ذاته»، وبين «فاعل ذهني» كشخص «يبدأ بتجربته وتصوراته الفردية عن العالم وامتيازاته وحرمانه، والذي يحكم على العالم من خلال هذه الحساسيات»، ولديه شكوك حول مصداقيتنا.

قد تكون الأيديولوجيات الفردية، من الهجيليين الجدد إلى ما بعد الماركسيين، قد استهلكت نفسها بالفعل؛ ولكن تستمر حاجة الإنسان إلى تحديد وإعادة تعريف مكانه الوجودي في عوالم المعاني. لغة هذه الحاجة الأساسية دائمًا تتحدث برموز واقتراحات، وهي بشكل لا رجعة فيه أيديولوجية. يكون بيل أقرب إلى هذه الحقيقة عندما يعترف بأن «نهاية الأيديولوجية ليست - ويجب ألا تكون - نهاية اليوتوبيا

أيضًا». فالأيديولوجية ما هي إلا يوتوبيا مقلوبة رأسًا على عقب من خلال نفس الآلية؟

بالطبع، الأيديولوجيون هم «مبسِّطون رهيبون». الأمور في هذا الكتاب تشهد بذلك؛ ولكن من خلال هذه البساطة المذهلة لحججهم يتمكنون من الوصول إلى قطاع أكبر من الجمهور. من خلال ترجمة الفضائل الشخصية إلى قناعات عامة، تكون الأيديولوجيات المحركة الرئيسية لتاريخ الإنسان، من خلال وكالة الحاجة البشرية الأكثر دوامًا لتحديد الذات والآخر. كما يتحرك التاريخ مع مرور الوقت، يتحرك الإنسان بحاجته الباطنية إلى إعادة تحديد مكانه في الظروف الجديدة التي يصوغ فيها مفهومًا آمنًا وشرعيًّا؛ لإعادة صياغة العالم - كما يفعلون - بحيث يصبح ذلك معنويًّا وجديرًا بالثقة. «نهاية التاريخ» هي بلا معنى مثل «نهاية الأيديولوجية». مجرد تكرار «نهاية التاريخ» أمر مستفز بلا مصداقية لـ «نهاية الأيديولوجية».

إن مفهوم فوكوياما لـ «انتصار الغرب والفكر الغربي»، الذي يفترض أن يكون «واضحًا أولًا في الإجهاد الكامل لبدائل النظام الممكنة للغرب الليبرالي»، يُعتبر مجرد تهنئة ذاتية في لحظة قلق عميق لـ «الغرب» نفسه. «الغرب» نفسه الذي من خلال فقدان الذاكرة الانتقائي ينسى أن «الليبرالية» هي الكلمة السيئة في السياسة الأمريكية منذ أكثر من عقد. تخيَّل آلان بلوم أن «الثقافة الغربية» مغلقة على العقل الأمريكي، والعديد من «المدافعين» عن «الحضارة الغربية» قفزوا على عربة التهنئة الذاتية، وهو قد يكون أقوى دليل على القلق العميق من أي رؤية حقيقية فيما يتعلق بحالة الإجهاد الأيديولوجي المفترضة لدينا. لا يوجد أي شيء جديد في افتراض فوكوياما لـ «نهاية التاريخ»، باستثناء ما ترتب عليه من ترتيبات بيروقراطية في السياسة الأمريكية. وقبل ما يقرب من سبعين عامًا، صاغ فيبر شروط ما اعتقده نزاعًا معنويًّا مستقبليًّا. وحتى قبل فيبر، توقَّع توماس نيتشه أو لام على الوحشية في القرن التاسع عشر أو حتى في وقت سابق، وتأملات بيسكال في علم الكون المتغير لمرجعية الإنسان في الكون في القرن السابع عشر سبقت هذا الفقدان «مستمرًّا» للأوهام المقنعة التي تمنح معنى وأهمية لموقع الإنسان وإشارته في الكون.

ما هو مميز لعصرنا هو ربما - وربما فقط - الإجهاد التاريخي لفكرة واحدة

معينة فقط؛ هي الماركسية مقابل أخرى «الليبرالية الغربية». ولكن حتى بعد استنفاد جميع التناقضات الداخلية لـ «الليبرالية الغربية»، وبعد أن تُجرى معالجة جميع التضادات الأساسية لأفكار جيسي جاكسون وجيسي هيلمز من «الغرب»، ودايفيد دوكس وماريو كومو من السياسة الأمريكية؛ ستظهر مجموعة أخرى من التعميمات، وستظهر مجموعة أخرى من الرموز الأيديولوجية التي سيعتمد الناس عليها لتحديد مصيرهم الإنساني. فتاريخ العالم يبدأ، فيما يتعلق بالتعرف على نفسه ومع نفسه، بدءًا من الجسيمات الجيدة والشريرة - ومع أنفسها المعارضة لهما - في إطار مرجعي عالمي. فيما يتعلق بهذا التعرف القائم على الشرطين، فهما يتفاعلان بوصفهما وسيلة أساسية لتحقيق الوعي الذاتي البشري، ويستمر التاريخ. إذا لم تكن هذه الأيديولوجية، فستكون غيرها؛ فكل انتهاء لشكل معين من التصنيفات يفتح الباب أمام التصنيفات القادمة، وكل خيبة أمل تمهِّد الطريق لعودة الفرح، ولا يمكن أن يكون للتاريخ نهاية إذا كان الأبطال التاريخيون من الرجال والنساء ملتزمين بالعمل من خلال التاريخ وحركته!

جماليات الغضب:

هناك ضرورة للمناقشة الأيديولوجية التي يحافظ التاريخ على الترويج لها، ومكان هذه المناقشة الأنسب في تقاطعها مع الجوانب الجمالية، وتشهد الملصقات والطوابع والجدران الثورية في طهران على ذلك. واستنادًا إلى مواصفات الخيال الكانطي، نجد أن تيري إيجلتون قد اقترب بشكل ما من تحليل طبيعة هذا التلاقي، فالجانب الأيديولوجي الجمالي هو تلك المنطقة غير المحددة، المعلَّقة في مكان ما بين السلوكيات والنظريات؛ حيث تبدو المجردات مملوءة بالتفاصيل التي لا يمكن تقليصها والتفاصيل العرضية التي ترتفع إلى وضعية شبه معرفية. يتم ملء الاختلافات في تجارب الفرد وخبرته الشخصية بقوة القانون، ولكن هذا القانون لا يمكن أبدًا معرفته في الجملة دون العناصر الفردية. تقدِّم الأيديولوجية باستمرار العناصر اللازمة للانتقال من خارج الملموس إلى اقتراح قابل للمناقشة، لكن هذا الاقتراح يفلت باستمرار من صياغة ويختفي مرة أخرى داخل الأشياء نفسها.

هذه الإشارات الجمالية غير المحددة، التي تستشهد بالوقائع الموجودة أو

المتخيلة، تحفِّز الأيديولوجيات وتثير إعجابًا مشوبًا بالتردد الذي يتناسب تمامًا مع التعبئة الثورية. ويشكِّل العالم العملي، من شوارع طهران إلى قصور الشاه، دائمًا موضوعًا لإعادة بناء أيديولوجية في صورة معنوية وصورة حية للواقع، ومتكونة اجتماعيًّا بشكل دائم. وبهذا الشكل، فإن الأمر مسألة اختيار نظري إذا ما كنا نطلق على مطالب أيديولوجيتنا بالطاعة أنها «شبه معرفية» أو غيرها؛ فالوعي الزائف مقنع بقدر أي وعي آخر. وعلى الرغم من أن القوانين المجردة الناشئة عن التفاصيل الخاصة بالأيديولوجية لا يمكن معرفتها إلا فيما يتعلق بتلك التفاصيل، فإن هناك علاقة متبادلة بين الوقائع التي أُعيد بناؤها بناءً على الأيديولوجيات، وبين الأيديولوجيات التي أُعيد توثيقها بناءً على وقائع موجودة بشكل فعلي. ما هو دائم في إعادة بناء الواقع من وجهة نظر أيديولوجية، وما هو دائم في تصرف الإنسان الأيديولوجي؛ هو بالضبط هذا الوهم الذي لا يمكن تجنُّبه والخاص ببناء تصوراتنا عن الحقيقة. تبدأ الأيديولوجية من نقطة عدم تحديد حقيقي للقوانين المرتبطة بهذه التفاصيل الأيديولوجية، وتستطيع استيعاب تفاصيل الواقع العادي ومصادفاته وصولًا إلى تشكيلها جزئيات الفكرة الأيديولوجية. يلي هذا قدرة هذه الأيديولوجية والدعوة العالمية معنًى وأهمية ووظيفة ودفعًا لتلك التفاصيل الواقعية التي لا صوت لها ولا لغة لها، وبعد ذلك تعود إلينا تلك العناصر بصفتها عناصر متكاملة لسرد تاريخي متكامل.

وسواء أكان لديها توجيه ديني أو سيرة مقدَّسة أو ببساطة أيديولوجية، فإن السرد التاريخي يتغذى على جزيئات مثل هذه التفاصيل المحسَّنة من الواقع المعيش، التي يتم تفعيلها ومشاركتها مع باقي أجزاء تكوُّن الأيديولوجية. هناك احتياج إنساني لوجود الحالة الأيديولوجية، الحال نفسها التي وصل إليها تيري إيجلتون فيما يتعلق بوجود الفن؛ فإن هذه القوة المقنعة الخاصة بمشروع صنع الأساطير والتاريخ - الذي دائمًا ما يكون مشروعًا مشتركًا - هي ما تطرح علامة استفهام سلبية على نهاية أي اقتراح حول «نهاية التاريخ».

بين المحظور والمسموح:

لا يمكن فصل الحتمية التاريخية لتشكيل الواقع الأيديولوجي واستمراريته عن الهيكل الهرمي المستديم للسلطة، وبخصوص كل حاكم يغادر، هناك حاكم آخر يجيء. ربما هذه سمة للزمان المعاصر الجذري، كما علمنا فيليب ريف في إشارته إلى «ظروف متغيرة، عندما تتعرض جميع التبريرات للكشف عنها كأيديولوجيات». ولكن البنيات الأسطورية - سواء أكانت مقدَّسة أم علمانية - ولدت من خيال الإنسان، وتميل إلى توحيد نفسها في تفسير ماضٍ أبدي، يستنكر التحديات الموجودة في الحاضر ويَعِد بمستقبل أفضل. مجال «المناسبات القليلة»، كما حددها ريف، هو بالضبط المكان الذي يخوض فيه كل من «المحظورات» و«المسموحات» حروبهما التاريخية ويسويان حساباتهما. تلك المحظورات تحفزها المسموحات التي تثير قلقًا قبل أن تخضع نهائيًّا وتفقد سيطرتها، وتقدِّم الأيديولوجيات اللغة المطلوبة للانتقال من ثقافة سياسية إلى أخرى. وتعمل الحركات الثورية، في قراءة ريف، من خلال ثلاثة مستويات متداخلة من التفاعل؛ الثقافي، والبناء الاجتماعي، والمستوى النفسي. يشكِّل النظام الثقافي للمسموح والمحظور، والنظام الاجتماعي للامتيازات والحرمان، والمستوى النفسي الخاص بالرغبات والغرائز والمنهي عنه. يجب أن تمر المستويات الثلاثة بعملية تحويلية أساسية قبل أن تستطيع أي حركة ثورية التحرك بقوة. وتعمل كل الهيئات المرتبطة بتلك الحركة الثورية والتغيرات المرتبطة بها من خلال «الرموز وما يرتبط بها»، أي كل من الرموز المرتبطة بالخطاب الإلهي أو المقدَّس الخاص بكل أيديولوجية، بالإضافة إلى اعتمادها على الثقافة السياسية التي تخلقها.

يؤدي القلق إلى تزايد التوتر المرتبط بالمسموحات إلى جعل المحظورات ورموزها في كل ثقافة قائمة، سواء أكانت سياسية أم جمالية. وتعيد البنيات الأيديولوجية وموضوعاتها وهتافاتها للثورة القادمة تعريف النظام الأخلاقي القائم، عن طريق الاستثمار فيما هو محظور وما هو مسموح؛ بينما تهدف الثورات الاجتماعية ومقولاتها الأيديولوجية الأصلية إلى إعادة تعريف الجوانب المؤسسية للسياسة والثقافة، ويظهر أثرها الأكثر استدامة على المستوى الرمزي. يمتلك التمرد الرمزي علاقة تبادلية مع التغييرات المؤسسية فهو يسبقها ولكنه أيضًا يؤثر فيها. يتم

التعبير عن مصطلحات الثورة القادمة في البداية من خلال الشعر والفن والكتيبات الأيديولوجية، ومن خلال الوسائل نفسها الخاصة بالتلاعب بالثقافة الرمزية يأتي سحر العرض الخيالي للثورة القادمة لينزع المصداقية عما سبقه. وبين الأيديولوجية واليوتوبيا، ينقسم تاريخ الإنسان إلى مراحل متعاقبة لا تنتهي من «نعم» و«لا»، أو بين الإنكار والموافقة.

ضمن إطار السلطة الحتمية - الثابتة في شكلها الهرمي والمتنوعة في مضمونها المؤسس - فإن العلاقة الغامضة بين الأفكار (في التنظيمات الأيديولوجية) والأعمال الاجتماعية (في التوجيه السياسي الخاص) تكون أمرًا حاسمًا للغاية. هنا يمكننا أن نقسم أفكار بارسونز - فيما يتعلق بعلاقتها بالأعمال الاجتماعية - إلى فئات «وجدانية» و«معيارية»، وإعمالًا لأغراضنا البحثية، فالتقسيم الإضافي لـ «الوجدانية» إلى «تجريبية» و«غير تجريبية»، فالأفكار «الوجدانية» - سواء أكانت تجريبية أم غير تجريبية - قد تكون أو لا تكون مؤثرة على الأفعال الاجتماعية الراديكالية. إذا كانت الأفكار - بغضِّ النظر عن أصلها - تشير إلى أسباب مادية جادة للثورات، فسوف تُستخدم بهذا الشكل؛ ولكنها قد تُفهم أيضًا في سياق معرفي وجداني معيَّن يدعم الوضع القائم. الأمر نفسه صحيح بالنسبة للأفكار «المعيارية»؛ إذ يمكن أن تعوق أو تساعد أيضًا على تشجيع شرعية الوضع القائم.

ما يُفتقر إليه في التعريفات البارسونية هنا هو الدور الحاسم لتنظيم الأفكار، سواء أكانت وجدانية أو معيارية، في لحن سياسي معيَّن؛ سواء أكانت أيديولوجية أم يوتوبية، محافظة أم ثورية. الأفكار كوقائع، نقية وبسيطة، ستفتقد دائمًا إلى تسجيل تفاعلاتها مع السياق الاجتماعي، وما لم تُدمج في نمط قيمي أو وجودي يتعلق بالتعبئة وإعطاء المعاني، فستظل الأفكار - سواء أكانت وجودية أم قيمية من حيث النشأة - صامتة، وسوف تُستخدم من خلال سياق عكسي ومضاد على مستوى ترجمة معانيها الحقيقية. ففي سياق وجودهم الفردي، فإن الأفكار باعتبارها وقائع فهي قابلة للقراءات المتعارضة. وحينما يجري تصنيفها في داخل نظام مقنع حول القيادة والطاعة، ففي هذه الحالة تستطيع الوقائع التاريخية تولِّي دورها في توجيه الأفعال الاجتماعية.

محاولة ماكس شيلر لتجاوز محاولة هوسرل وتحديد «الحقيقة الظاهرة» التي ليست (١) طبيعية أو (٢) مكتسبة معرفيًّا بما يعني أنها قد تظل دائمًا اقتراحًا فلسفيًّا معرفيًّا ممكنًا من الناحية النظرية، ولكنها لا يمكن التحكم فيها اجتماعيًّا. فكرة «حقيقة ظاهرية... مستقلة عن جميع العوامل التي ليست مستندة إلى الأشياء ذاتها»، ولكن هذه الفكرة قد تكون من الناحية الفلسفية ممكنة، ولكنها على المستوى الاجتماعي فهي مسألة خلافية. وما لم يتم تنظيمها أيديولوجيًّا، سواء من خلال عمليات طبيعية أم معرفية، فإن الحقائق في معانيها الظاهرية تكون بلا معنى، أو على الأقل معرَّضة للتفسيرات المضادة والتعتيم. كل قراءة أيديولوجية للحقائق - سواء أكانت مدعومة بقوًى سياسية معيَّنة أو قوًى ميتافيزيقية - قادرة على صد كل محاولات القراءة المتعارضة، ومن ثَمَّ تصبح ذات دلالة اجتماعية.

بطبيعة الحال، فإن مثل هذه القراءات الأيديولوجية للواقع والحقائق هي بطريقة ما «مستندة إلى الأشياء ذاتها»، وهنا يمكن للظاهرة أن تفتح نافذة من واقع الكينونة على تاريخها؛ ولكنها لا تملك تحديد أي الاتجاهات يمكن أن تتحرك فيها فروع هذه الشجرة، فلا يمكن للجذور أن تتحكم في الأمر بشكل كبير. هناك مسافة كبيرة بين النبي والخميني؛ بين التاريخ الذي تَمَّ تحديده «بشكل موضوعي»، هذا إذا كان هذا قد تم على الإطلاق، والأيديولوجية التي أُعيد بناؤها بشكل تخيلي. «الحقائق الطبيعية»، كما فهمها شيلر، هي وقائع ظاهرية يتم إدراكها عبر تصورات الحواس. الحقائق المعرفية أو «العلمية» هي تلك التي تم بناؤها من خلال ما سماه شيلر «الإيجاز العلمي». يلخِّص ألفريد شولتز فكرة شيلر قائلًا إن «حملة الحقائق العلمية» هي «الرموز التي تستقبل محتوًى معينًا فقط عن طريق التعريف العلمي»؛ حيث إن ما يسمه شيلر بـ «الحقيقة العلمية» هو على مستوى أعلى من البناء المجرد، ويتيح مجالًا أوسع للقراءة الاجتماعية للواقع؛ ولكن يمكننا توسيع هذه «الحقيقة العلمية» لتشمل أي شكل من أشكال «البناء المعرفي» للواقع. بهذا المعنى العام فإن أي محاولة لبناء معرفي للواقع لا بُدَّ أن تتضمن رموزًا مرتبطة بمعانٍ معينة قادرة على إنطاق الواقع الصامت. هذه التدخلات الرمزية، التي تحمل تاريخيًّا، بين الواقع الظاهري للحقائق وإعادة بنائها وتشكيلها في قوًى اجتماعية ذات معنى؛ هي مسألة تقع في قلب علم اجتماع الأيديولوجية.

ومن خلال هذه العملية الدقيقة لتحويل الحقائق إلى واقع ذي معنى، يمكننا أن نقيس درجة نجاح أو فشل أي دعوات أيديولوجية متعددة وقدرتها على تحقيق الطاعة. وتكون الثورات الاجتماعية - المتوقعة أو المحققة - القائمة على إعادة بناء أيديولوجية للواقع، هي لحظات مسرحية في سعي لا ينتهي لفهم وتبرير معنًى في عالم بلا معنًى ولا يمكن تبريره بسهولة.

عصر انتهاء السحر:

كيف يمكننا التوفيق بين الرغبات الإنسانية اللا متناهية والمستمرة في إعادة صياغة العالم من خلال الثورات المتعاقبة، وبين نبوءة فيبر بأن عصرنا هو عصر «انتهاء السحر»؟ الكلمة الرئيسية هنا ربما هي «انتهاء السحر»، التي يمكن أن تحتوي على بذور مستقبلية تتعلق بعودة «هذا السحر». أعلن فيبر، في وقت مبكر في عام ١٩١٨م، أن: «مصير زماننا مميز بالفكر والعقلانية، وفوق ذلك بـعصر انتهاء السحر». وقد تمت هذه العملية الطويلة من العقلنة والفكر وانتهاء السحر بنيَّات طيبة، وفي أثناء هذه العملية جرى إضافة أبعاد سياسية لكل القوى السماوية، بما في ذلك الإله نفسه.

ومع ذلك، كيف يمكننا الحديث عن دقائق اختياراتنا الوجودية وتفسير كيف انتقلت القيم العليا وانسحبت من الوجود في المساحات العامة؟ «لا يمكن لكل من (المساحة المتسامية الخاصة بالحياة الروحية) ولا المسائل المرتبطة بتفاعلاتنا المباشرة والشخصية في مجال العلاقات الإنسانية» أن تستنفد الاحتمالات المختلفة المرتبطة «بالقيم الأسمى والأعلى»، فتجسُّد هذه القيم لا يرتبط فقط بتجسُّد مادي لها، ولكن من خلال الخيال الجمعي للإنسان باعتباره حيوانًا صانعًا للأساطير وللرموز؛ ومن ثَمَّ فطالما بقيت هذه الطبيعة للإنسان في تفاعلاته الجماعية، فسيظل هناك دائمًا هذا السحر المرتبط بالقيم الأعلى والأسمى. تطرح الثورة الإيرانية نفسها مثالًا في هذا السياق؛ حيث «يمكن للمساحة المتسامية الخاصة بالحياة الروحية» (التي جسَّدها الخميني) و«العلاقات الإنسانية المباشرة والشخصية» (الأيديولوجية الإسلامية) أن تكونا وسائط لإعادة تحقيق «القيم الأسمى والأعلى» بشكل متجدد.

لاحظ فيبر فيما يتعلق بزمنه، الذي أسماه «زمننا»، أنه ليس من المصادفة أنه «اليوم، وفي داخل أضيق التجمعات وأكثرها حميمية، ما زال هناك شيء نابض وحي يتعلق بالنبوءة الخاصة بالنفس، التي اجتاحت المجتمعات القديمة كنار موقدة ولكنها قادرة على تجميعها». وإذا نظرنا للثورة الإيرانية فإن هذه القوة النابضة في داخل أصغر التجمعات وأكثرها حميمية؛ أي جماعة منظِّري الثورة، فقد كان هذا هو الحال بالضبط، اجتياح كامل للمجتمع الأكبر وتوحيده، وهو الأمر الذي يطرح السؤال حول ما الذي يمنع تحويل كل هذه القوى ومظاهر التقوى الفردية إلى مسائل تخص المجتمع بالكامل؟

نعم، بالفعل قد تؤدي المحاولات المصطنعة لإحياء رموز ضخمة إلى «وحوش بائسة» على حسب الأمثلة المعاصرة التي ضربها لنا فيبر، أو حتى من الأمثلة التي يمكننا سردها بأنفسنا. ستتكرر النتيجة نفسها إذا حاولنا بذل مجهود فكري يتعلق بتفسير وإنشاء دين جديد من دون نبوءة جديدة وأصلية. ولكن هل يمكننا القول إن فيبر لم يعطِ القدرة على إعادة التفسير حقها والتقدير اللازم لها؟ ففي العصر الحديث - الذي لم يكن فيبر شاهدًا عليه - هناك حالة الصهيونية، ولاهوت التحرير، والأيديولوجية الإسلامية، وغيرها من التجارب التي تطرح مسألة إعادة التفسير لما كان قائمًا في الماضي وتحويله إلى ما يجب أن يكون. وكان فيبر محقًّا في وصفه أية محاولة فكرية بخصوص حركة دينية على اعتبار أنها تحمل تناقضًا داخليًّا، وعلى أنها تمثِّل وحوشًا بائسة. ولكنه على المستوى نفسه لم يقدِّر قوة فكرته العبقرية حول «السلطة الكاريزمية» وقدرتها على التلاعب واستخدام الرموز العامة وإعطائها معانيَ جديدة.

تموت الرموز القديمة ببطء، وتولد الرموز الجديدة بصعوبة أكبر، ويمكن ليدٍ ماهرة تشكيل القناعات القديمة لتحقيق طموحات جديدة. إن «النبوءة الأكاديمية» - على الرغم من أنها تعبِّر عن تناقض داخلي؛ لأن المثقفين والمفكرين لا يصلحوا أنبياءً - قد تؤدي إلى «طوائف متعصبة، ولكن لن تؤدي أبدًا إلى مجتمع حقيقي». الاثنان الوحيدان اللذان اقتربا من الجامعات بوصفهما منظرين إسلاميين هما: شريعتي ومطهري، كانا يحتقران كل شيء يتعلق بالتدريب الرسمي، ولا يمكن مقارنة عدد الرسائل التي أشرفا عليها بالزخم الذي شهدته

كتاباتهما الأيديولوجية. ورغم ذلك، وباستخدام مقولة فيبر، فـ «الشيطان الذي يمسك بخيوط حياته» يجعل هؤلاء المثقفين الأكاديميين يعتمدون على مصادر مختلفة ويتبنَّون توجهات مختلفة. إن النبوءة الأيديولوجية وليست الأكاديمية هي هذه الرغبة الدائمة في إعادة تفسير المعتقدات القديمة لصالح أجندة سياسية جديدة، وهي في الحقيقة في قلب كل حركة اجتماعية متجددة ومحاولاتها لخلق مجتمع ليس فقط «طوائف متعصبة، ولكن مجتمع حقيقي» يُعاد تشكيله وتشكيل السحر الخاص به.

بموجب تهديد فيبر: «إلى الشخص الذي لا يستطيع تحمُّل مصير العصور كالرجال»، فسنتجاوز بالفعل عتبة استفسارنا حول طبيعة وتنظيم الأيديولوجية وندخل الحيز الوجودي للعالم نفسه: الباحث، والطالب الباحث في الثورة الإيرانية، هذه هي النصيحة التي يجب علينا أن نوجهها لطلاب الثورة الإيرانية الذين لا يستطيعون الاحتفاظ بأفكارهم وآرائهم الدينية لأنفسهم «ربما عليه أن يعود في صمت، ودون الدعاية المتزايدة المرتبكة والمتشككة، فالكنيسة القديمة تفتح ذراعيها لهم»، سواء أكانت الكنيسة أم المسجد؛ فلا يوجد فرق حقيقي بينهما، قد تم تجديدها أو أُعيد تشكيلها بالكامل، ولكن المهم أنها تفتح ذراعيها للمؤمنين. يضع فيبر مسألة «التضحية الفكرية» للإشارة إلى هذا التحول في (الولاء) بين قوسين للإشارة إلى هذه المسألة التي كانت دائمًا موجودة لدى المفكرين. وتبقى إدانة فيبر التي أطلقها في بداية القرن العشرين حول التقوى الموضوعة في غير مكانها في صفوف أنبياء الأكاديميا صالحة وواضحة بشكل كبير، بحيث إننا لا نحتاج لتحديثها في التسعينيات أو لتطويرها لكي تناسب الواقع الإيراني.

بطريقة أو بأخرى:

يجب عليه أن يعلن عن «تضحيته الفكرية»، وإذا استطاع فعل ذلك فلن نقوم بتوبيخه. هذه التضحية الفكرية مختلفة بشكل جوهري عن مسألة النزاهة الفكرية التي تتعلق بقدرة الشخص على التحلي بالشجاعة للإعلان عن تحيزاته ومواقفه. وأعتقد أنه بالنسبة لي فإن هذه الاستعادة للمواقع الدينية هي في مكانة أعلى من

مسألة النبوءة الأكاديمية، التي يبدو أنها لا تدرك بشكل واضح أنه في داخل قاعة المحاضرات في داخل الجامعة فإن أعلى قيمة وفضيلة هي النزاهة الأكاديمية؛ هذه النزاهة تلزمنا أن نصرّح بأنه بخصوص هؤلاء الذين يبحثون اليوم عن أنبياء ومخلِّصين جدد، فإن الوضع هو نفسه كما الحال مع ترنيمة «حارس أدوم» الجميلة خلال فترة النفي، الموجودة ضمن نبوءات أشعياء:

«يُنَادِي إلى مِنْ سَعِيْرَ صارخٌ، يَا حَارِسُ، مَاذَا مِنَ اللَّيْلِ؟»، فأجاب الحارس: «قَدْ يَأْتِي الصَّبَاحُ وَكَذَلِكَ اللَّيْلُ، فَإِنْ كَانَ بِكُمْ سُؤَالٌ فَاسْأَلُوا؛ عُودُوا وَتَعَالَوْا».

الفصل الأول:

جلال آل أحمد: فجر الأيديولوجية الإسلامية

كتبت جورج ساند يومًا إلى جوستاف فلوبير[1]: «ربما تعتقد أنني أود أن أحوِّلك إلى مذهب؛ لا على الإطلاق فأنا لا أفكر بهذا الشكل، كل شخص ينطلق من وجهة نظر تخصه، وأنا أحترم الاختيار الحر، ويمكنني في كلمات قليلة أن ألخِّص لك وجهة نظري، ليس لكي أختبئ وراء مرآة معتمة لا يمكن إلا أن أرى فيها انعكاس وجهي؛ ولكن لكي أرى أبعد ما يمكن؛ الجيد والسيئ، وما هو حولي، في كل مكان؛ ولكي أدرك الجاذبية المستمرة لكل الأشياء الملموسة وغير الملموسة تجاه ضرورة الحق والخير والحقيقة والجمال»[2].

بعيدًا عن مجال الحوارات الفردية؛ فإن مذاهب الاهتمامات الثورية والاجتماعية تحاول أن تعمل على مستوى من التسييس الجماعي، وقدرة الفعل الفردي تستطيع بالكاد التوسط بين الرسائل المعبأة بروح الثورة. وفي هذه الحالة؛ فإن «وجهة النظر» الخاصة بجماعة محددة تطيح بكل دعاوى النسبية والتواضع، وتستدعي إلى جانبها آلهة الحق؛ ولكن حتى في مثل هذه الأحوال، فهي تستهلك طاقة لكي تستطيع الوصول إلى القمة وتقوم بالتحديق في «الجيد والسيئ حولها وتحتها وفي كل مكان». وهنا موقع الإنسان الشاهد على زمنه، ليس بالضرورة أن يكون هو الصوت والشكل الأفضل أو الأكثر استمرارًا للمجتمع الذي اختار أن يحتفي به في تلك اللحظة؛ ولكنه - أي هذا الشخص - لديه شيء أساسي في صوته أو رؤيته التي تتوافق بشكل كامل مع احتياجات مجتمعه السياسية والأخلاقية في تلك اللحظة. فالاحتياج إلى «الرقة، والخير، والحقيقي، والجميل» هو القوى التي تدفع هذا الشخص، وقد تكون هذه القناعات خاطئة أو مزيفة، وقد تكون مجرد انعكاس لصورة معظَّمة لمجتمع غير إنساني في هذا الشخص الذي يُصر على تجاهل هذه الحقائق المفزعة ويحلم بعالم مثالي؛ ولكنها في نهاية الأمر تعرف المنظر الذي سيولَد، وهي بهذا تنعكس على المجتمع الذي سيحتفي بهذا المفكر وبضميره الجمعي الواعي. هؤلاء الأشخاص الذين ينخرطون في نقاش مع تاريخهم

(١) للاطلاع على نص الخطاب الذي أرسلته ساند إلى فلوبير، انظر:
Ellmann and Feidelson (eds.). *The Modern Tradition*, pp. 312: 315.

(2) Ibid., pp. 312: 313.

يقفون على عتبة قدرهم الوطني. لا يوجد سبب ونتيجة في هذا السياق، لا يوجد تصور عن وضع الإنسان في مواجهة القوى المادية (الاقتصادية)، فهنا يوجد تصور نشط حول الهوية الجمعية، والتاريخ الجمعي المشترك للأمة، ومحاولة الوصول إلى مثاليات يمكننا بصعوبة تعريفها، وأهداف من الصعب التعبير عنها بوضوح، ويصبح الأمر أن الإنكار هو تكلفة كل أشكال الغضب.

أن تعيش انطلاقًا من القلم:

«لا» يصرخ ميرزا أسد الله في محاولة آل أحمد لممارسة الإسقاط الذاتي في روايته الأنجح «بالقلم».

«في مقابل كل النعم التي أضعتها، لو أنني قادر على إعطاء شيء في المقابل؛ فهو أن أعطي معنًى لحياتي. أطفالي هم الاستمرار الطبيعي لحياتي. هم ليسوا المعنى الإنساني لحياتي. أي شخص آخر يمكنه أن يكون كذلك. أي أب أو أي أطفال يمكنهم أن يكونوا المعنى الإنساني؛ ولكن لا أحد آخر يمكنه أن يكون ميرزا أسد الله الكاتب، الذي يكتب الرسائل على باب المسجد. أنا الشخص الوحيد الذي حمل هذا العبء، ولا يمكنني التخلي عنه والهرب في منتصف الطريق، فعليَّ أن أحمل هذا العبء إلى النهاية»[1].

على الرغم من أن آل أحمد لم يتمكن من مشاركة ميرزا أسد الله (شخصيته المتخيلة) رفضه المغرور لأن يكون له أولاد طبيعيون، أو ربما لأنه لم يُمنح القدرة على أن يكون أبًا لأطفال من صُلبه؛ فقد كان لديه شعور دائم بأن عليه أن يقوم بشيء ما في مقابل النعم الكثيرة الموجودة حوله. كان آل أحمد عاجزًا بيولوجيًّا عن أن يكون له أطفال، ومن خلال كتاباته وأنشطته استبدل بهذا قوةً اجتماعية لا تكل. وكانت هذه القوة الموجَّهة لأهداف سياسية هي البديل أو المكافئ لإحساسه بالالتزام.

لقد شكَّل هذا الإحساس بالالتزام كل جوانب حياة آل أحمد غير المستقرة والمتعبة. وعلى غرار ميرزا أسد الله الكاتب، مارس آل أحمد الحياة باعتقاد راسخ

(1) Al e Ahmad. *By the Pen*, p. 115.

لقد قمت بتعديل ترجمة مصطلح «الاستغراب» قليلًا.

بأنه عليه التزام نظري وطبيعي أن يكون الأكثر وعيًا بين معاصريه. وكان الحِمل الذي شعر آل أحمد أنه عليه حَمله، وعبء المسئولية، كانا السبب في الانتقال من السياسة إلى الأدب إلى الوجودية إلى الصحراوات الإيرانية الشاسعة، ومنها إلى الترحال حول العالم إلى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، ومنها إلى الاتحاد السوفيتي وإسرائيل، والأهم إلى مكة. وبعد ذلك عاد مقتنعًا بشكل أكبر بجسامة المسئولية الملقاة على أكتافه، والمشاعر والغضب الذي شعر به بصفته رجلًا يشعر في قلبه بشكل متشكك أنه وصل إلى الضوء، وفي الوقت نفسه حاول بكل قوته أن يقنع جماهيره أن اليوتوبيا قريبة منهم.

لا يمكن ولا يجب قياس نجاحه أو فشله، شهرته أو غير ذلك، على أساس صحة رسالته السياسية أو خطئها؛ فرجال مثل آل أحمد يتكلمون وينطلقون من عواطفهم وليس من عقولهم، ويتصرفون بناء على شجاعتهم وليست حكمتهم، يكتبون انطلاقًا من قلبهم وليست مداولاتهم، وتُرشِدهم آمالهم وليست إستراتيجياتهم؛ ولذا فإن تقييم تجربتهم التاريخية يجب أن يكون بناء على قدرتهم على إطلاق الأحلام والآمال والقناعات التي يجسدوها، وقدرتهم على بلورة أفكار إستراتيجية، وقدرتهم على رفض كل من المآسي العامة والخاصة، قدرتهم على الصراخ بـ «لا» في وجه النظم الاستبدادية التي حرمتهم من كرامتهم العامة والخاصة. وفي مواجهة أجيال من الآمال التي جرت خيانتها، وفي مواجهة كل الخيبات التي عاشها في حياته؛ استطاع آل أحمد الوقوف والصراخ بـ «لا».

عشر سنوات قبل الثورة:

تُوفي جلال آل أحمد (١٩٢٣: ١٩٦٩م) قبل عشر سنوات من قيام الثورة في ١٩٧٩م. إذا كان أحد في عام ١٩٦٩م قادرًا على إخباره بأنه بعد عقد من وقتها ستقوم حركة ثورية كبرى قادرة على تعبئة الإيرانيين والإطاحة بنظام بهلوي وإنشاء جمهورية؛ فإما أن آل أحمد لن يصدق هذا بالمرة، وإما أنه سيكون قادرًا على التنبؤ بدقة شديدة باللغة الأيديولوجية المرتبطة بهذه الثورة، هذه القدرة تحتاج إلى مزيد من النقاش المفصَّل.

لدينا ما يكفي من الأدلة في كتابات آل أحمد على إثبات أنه كان قادرًا على

التنبؤ بالطبيعة الأيديولوجية الخاصة بأي حراك ثوري جاد في إيران؛ أي الطبيعة الدينية، وهو ما سنركز عليه في هذا الفصل؛ فهذا النقاش سيوضح أن كتابات آل أحمد المتراكمة عبر عقود ثلاثة، التي قادت إلى الثورة، كانت مهمة ومحورية أكثر من غيرها في الإشارة إلى عناصر تعبئة اللغة الأيديولوجية تجاه خطاب ثوري لا يمكن الاستغناء عنه من أجل القيام بثورة إسلامية.

تشكِّل كتابات آل أحمد الحلقة الأهم في سلسلة المقولات الأيديولوجية المتراكمة التي كوَّنت ما عُرف فيما بعد بالأيديولوجية الإسلامية. وأما كتابات شريعتي ومرتضى مطهري، وغيرهما ممن سنناقشهم فيما بعد، فكانت مركزية في تطوير الأيديولوجية الإسلامية؛ ولكن مجموع كتابات آل أحمد وكذلك نشاطاته السياسية كان أيضًا محوريًّا في صنع هذه الأيديولوجية، كما كان أيضًا القوة التعبوية الأهم قبل الثورة. وعلى الرغم من أن آل أحمد لم يستخدم هذه المصطلحات بكثرة، ولكن بشكل استثنائي أكبر من أي شخص؛ فقد أسهم في إعداد الأرض لسك المصطلح فيما بعد.

يمكننا تتبُّع أفكار آل أحمد وإسهامه في صنع الأيديولوجية الإسلامية وما ترتب عليها من ثورة إسلامية، عن طريق تتبُّع خبرته مع حزب تودة (التجربة السياسية الأعنف في جيل آل أحمد)، ولكن هذا الانجذاب لحزب تودة لا بُدَّ أن يُقرأ في ضوء فهم ومراجعة سنوات حياته الأولى.

حياته الأولى:

وُلد آل أحمد في عام ١٩٢٣م لأسرة دينية محترمة، واستمر تأثير التربية الدينية التي تلقَّاها في داخل هذه الأسرة، في وقت كان المجتمع كله يواجه توجهًا عنيفًا نحو العلمانية طوال حياته[١].

(١) لا توجد سيرة متكاملة لحياة آل أحمد، إنما هناك معلومات متناثرة، ولكن هناك محاولة من مايكل هيلمان لكتابة سيرة شخصية لآل أحمد:

Tabrizi (ed.). Jalal Al e Ahmad, pp. 62: 6S.

لترجمة هذا النص، انظر:

Al e Ahmad. *Iranian Society: An Anthology of Writings*, pp. 14: 19.

Daneshvar. “Shohar e Man Jalal”, Hillmann. *Iranian Culture*, pp. 119: 144.

شهدت فترة العشرينيات في إيران تغيرات مهمة؛ حيث استطاع رضا شاه إقامة نظامه الأوتوقراطي على حساب أنقاض أرستقراطية الأسرة القاجارية ورجال الدين الذين جرى تطويعهم. وبينما تنافس قدامى الأرستقراطيين القاجارية على امتيازات المناصب البيروقراطية في النظام الجديد، تقلَّد جيل جديد من رجال الدين المحافظين وغير المسيَّسين المدارس الدينية في قُم، وتولَّى آية الله الحائري القضاء على كل ما تبقى من ذكريات المرحلة الدستورية[١].

وعلى الرغم من أن حكومة رضا شاه في عشرينيات القرن العشرين كانت تسيطر على المؤسسة الدينية وتحُد من أدوارها السياسية والجماهيرية، فإنها استمرت في التمتع بالاحترام المجتمعي في دوائرها القريبة؛ فعلى سبيل المثال: كان جد آل أحمد (سيد تقي الطالقاني) رجل دين محليًّا يحظى بالاحترام من جانب مجتمعه ويقود صلاة الجمعة في الجامع المحلي في طهران، وكان لجده القدرة على اجتذاب العديد من الأتباع الذين كانوا يصرون على تقبيل يديه وأن يُظهروا احترامهم له حال مروره أمامهم في طريقه إلى المسجد[٢]. أما والد آل أحمد (الابن الأكبر لسيد تقي الطالقاني) الذي كان اسمه أحمد؛ فقد كان رجل دين هو الآخر، وظل على خُطى والده من حيث العلم والدين والتقوى.

وقضى آل أحمد معظم سنوات طفولته وشبابه خلال فترة العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي في كنف هذه العائلة الدينية، وتأثَّر حتى بالزي الديني الذي ارتداه والده، واستمر هو ذاته في ارتدائه حتى السنوات الأخيرة من دراسته الثانوية في بداية الأربعينيات. وكان ارتداء الزي الديني في هذا الوقت يحمل دلالة رمزية أكبر من مجرد الانتماء إلى المؤسسة الدينية وإلى الإسلام؛ فقد كان في حقيقة الأمر يحمل دلالة سياسية؛ ففي عام ١٩٢٨م أصدر رضا شاه قرارًا بمنع ارتداء الزي الديني، في محاولة

---

(١) لمناقشة مفيدة حول أوضاع إيران في العشرينيات، انظر:

Knapp. 1921: 1941: Lenczowski (ed.). *Iran under the Pahlavis*, pp. 23: 51.

(٢) انظر نص الخطاب:

Zamani-nia (ed.). *Farhang e Jalal Al e Ahmad*, p. 20.

تُعد هذه الموسوعة الخاصة بكتابات آل أحمد مصدرًا جيدًا جدًّا ومنظمًا بشكل جيد، وقد اعتمدت عليها واستعنت بها في كثير من الاقتباسات.

منه لاستبدال ربطة العنق والقبعة بدلًا من العمامة والعباءة، وهو ما استدعى ردود فعل غاضبة من دوائر المؤسسة الدينية. لا بُدَّ أن الشاب جلال آل أحمد شعر بالغضب تجاه رغبة رضا شاه في إضفاء مسحة أوروبية على المواطنين الإيرانيين، وقد ظهرت مشاعر الغضب فيما بعد في كتاب آل أحمد (**الاستغراب**)، الذي يُعَد أكبر إدانة للتغريب الأعمى. وكان ارتداء الزي الديني في ذلك الوقت بمنزلة السباحة ضد التيار[١].

رمزان للأبوة بشكل حصري:

نشأ آل أحمد في ظل أب شديد ومتطلب تحكمه دوافعه الدينية في مجتمع يواجه ضغطًا علمانيًّا متزايدًا من قِبل حاكم سلطوي عازم على تطبيق العلمانية بشكل حاسم؛ ففي عام ١٩٢٩م ألغى رضا شاه احتفالات شهر المحرَّم، وهو الشهر الذي يجري فيه إحياء ذكرى استشهاد الحسين (الإمام الثالث عند الشيعة) في عام ٦٢٨هـ. وكان من شأن هذه القرارات إغضاب والد آل أحمد، وانقطعت خبرة الصغير ذي السنوات الست مع هذه الاحتفالات بسبب إيقافها. وفي عام ١٩٣٦م أصدر رضا شاه أوامره بمنع حجاب النساء، وهو ما أغضب والد آل أحمد كثيرًا وأصبحت حياة قريباته من النساء أكثر صعوبة. وعانى آل أحمد بشكل شخصي من إحباطات والده في المجتمع، التي تُرجمت إلى مزيد من التشدد الأخلاقي في داخل المنزل. وفي ظلال رمزين للأبوة؛ أحدهما هو أبوه الفعلي والآخر هو رضا شاه، نشأ آل أحمد في ظل توقعات متضاربة من شخصيته، وشكَّلت هذه المتطلبات المتضاربة ضغوطًا متزايدة على شخصية آل أحمد وكانت تجذبه في اتجاهين متضاربين؛ الأول هو القناعات الدينية لأبيه البيولوجي وأجداده وممارساتهم، التي تمثِّل فارس القديمة، والاتجاه الآخر هو أيديولوجية وممارسات حاكم متسلط أبوي يحاول تشكيل إيران من جديد. وعلى الرغم من أنه في سنوات لاحقة تبنَّى آل أحمد مواقف أيديولوجية مختلفة بشكل جذري مع رضا شاه وخليفته محمد رضا شاه؛ فإن الصراع الداخلي بين سلطة أبيه التي تمثِّل بلاد فارس القديمة الشيعية والرمز الأبوي لعالم يتغير ويَعِد بإيران جديدة علمانية، ظل مستمرًّا في داخله للأبد. وفي هذا السياق يمكن فهم

---

(١) لنظرة عامة حول عهد رضا شاه وسياساته انظر:

Alamuti. *Iran dar Asr e Pahlavi*, vol. 1.

موقع كتابه الأشهر (**الاستغراب**) في سياق الثقافة السياسية الإيرانية المعاصرة وفهم التناقض الذي حكم حياته بشكل كبير[١].

كان عقد الأربعينيات عقدًا مليئًا بالتحديات والغليان بالنسبة لكل من جلال آل أحمد وإيران؛ ففي عام ١٩٤١م (بعد عامين من انطلاق الحرب العالمية الثانية) تم احتلال إيران من قِبل قوات الحلفاء، وأدت محاولات رضا شاه للتقرب من هتلر إلى إغضاب قوات الحلفاء وزيادة قلقهم بخصوص الحدود الجنوبية للاتحاد السوفيتي. وبعد الاحتلال، أجبرت قوات الحلفاء رضا شاه على التخلي عن العرش لصالح ابنه محمد رضا شاه، وعلى التقاعد في جنوب إفريقيا. وفي وسط هذه الأحداث المُربكة والساخنة، واجهت الحياة السياسية الإيرانية قوة دافعة جديدة، فقد أُسس حزب تودة في عام ١٩٤١م، وهو الحزب الاشتراكي الذي حمل الأفكار الاشتراكية بشكل مؤسسي في إيران وكان له الدور الأكبر في تلك الفترة، وتولَّى الحزب الترويج للأفكار الاشتراكية عن طريق الدفاع عن المصالح السوفيتية.

شهدت هذه السنوات تغييرات كبيرة وأفكارًا كبرى وكوارث وفظائع، فقد رحل ملك ديكتاتوري وحلَّ مكانه ملك شاب عديم الخبرة على عرش الطاووس، وأُسس حزب ضخم تحت شعارات ودعاوى قيادة الجماهير الإيرانية المحرومة إلى جنات المعسكر الاشتراكي. ارتفعت الآمال وتزايدت المخاوف والتوقعات المحيِّرة، وسادت في أوساط الشباب الإيراني في هذا الجيل القلِق آمالٌ بخصوص مستقبل ديمقراطي غير واضح، باعتباره أعلى درجات التقدم، ولكن في الوقت نفسه كانت هناك مخاوف من ماضٍ غير محدَّد جرى تصويره على أنه السبب في كل المشكلات، وفي وسط هذا الجيل كان جلال آل أحمد الذي كان يمتلك عزيمة قوية، ولكنه ما زال مرتبكًا على مستوى الأفكار.

في السنوات الأولى من الأربعينيات، التحق آل أحمد بمدرسة الفنون، وهي مدرسة ثانوية ذات سمعة متميزة، ورثت السمعة القديمة لمدرسة البوليتكنيك التي أنشأها أمير كبير (رئيس وزراء الدولة القاجارية)[٢] في عام ١٨٥١م على غرار مدرسة

(1) Al e Ahmad. *Gharbzadegi*.

(٢) محمد تقي خان فراهاني، معروف بأمير كبير (١٨٠٧: ١٨٥٢م): رئيس الوزراء في الدولة القاجارية

البوليتكنيك في باريس[١].

وفي ذلك الوقت، كان تركيز معظم الطلاب على موضوعات بعينها للدراسة في سنواتهم الأخيرة؛ مثل: العلوم الطبيعية، أو الرياضيات، أو الأدب، وكان اختيار آل أحمد هو التركيز على دراسة الأخير. وعلى الرغم من أن زملاءه في المدرسة لا يتذكرونه باعتباره كاتبًا متميزًا[٢]؛ فقد شكَّل هذا الاختيار مؤشرًا مهمًّا على اهتماماته الأدبية وإنجازاته التالية؛ إذ كانت مواد العلوم الطبيعية والرياضيات تشكِّل تحديًا للإطار القيمي الذي كان يؤمن به آل أحمد، فالتركيز على مثل هذه المجالات كان ليدفع هذا الطالب لتبنِّي إطار قيمي عصري ووضعي بشكل يتجاوز تقواه الدينية المعتادة، ولكن دراسة الأدب بخلاف ذلك؛ إذ كانت مجالًا خصبًا لتلقي جرعة صحية من التاريخ الإيراني، والشعر، والنثر، والفلسفة، والمنطق، وهي الموضوعات التي كان من شأنها الحفاظ على اتساقه مع خطاب والده ومعتقداته، على الرغم من وجود بعض آثار الحداثة في هذه الموضوعات.

ويتذكره زملاؤه متجولًا في فناء المدرسة مرتديًا عباءته، يوزِّع الكتيبات الدينية، ويحضر الاجتماعات المختلفة لاتحاد الطلبة المسلمين، ومروِّجًا ومدافعًا عن القضايا الإسلامية المعاصرة[٣]. ولهذا مع اقتراب السنوات النهائية في المدرسة الثانوية، كان من المتوقع أنه سيكمل حياته بالطريقة نفسها؛ خاضعًا للأفكار الدينية التقليدية ذاتها التي نشأ عليها بتأثير والده، وإن كان هذا لا يعني بالضرورة أنه سيسير على الخطى التقليدية الدراسية نفسها؛ ولكن هذه الأفكار والمعتقدات كان كثيرًا ما يجري تحديها من جانب التغيرات العلمانية التي كان المجتمع الإيراني يمر بها في فترة شباب آل أحمد.

في عهد ناصر الدين شاه، ويُعد من أشهر المصلحين الإيرانيين في الدولة القاجارية، ومؤسس التعليم العالي في إيران، ومؤسس الصحافة الإيرانية، نُفي إلى كاشان قبل أن يُقتل بأمر ناصر الدين القاجاري ودُفن في كربلاء (المترجم).

(١) مدرسة البوليتكنيك أو المدرسة متعددة التقنيات École Polytechnique: مدرسة فرنسية للمهندسين تأسست سنة ١٧٩٨م، وتُعد إحدى أعمدة البحث والتعليم العالي الفرنسي والأوروبي (المترجم)

(٢) هذا مبني على اتفاق عام مستوحًى من مقابلاتي مع عدد من زملائه في دار الفنون.

(٣) هذا مبني على مقابلاتي مع زملائه.

بين طهران والنجف:

ظهرت علامات الخلاف بشكل واضح بين آل أحمد وأفكار والده وهويته الدينية التقليدية، عندما غادر طهران إلى النجف في العراق عام ١٩٤٣م، التي لم يستطع البقاء فيها أكثر من بضعة أشهر، وسرعان ما عاد إلى إيران. ولو استمر آل أحمد في النجف إعمالًا لرغبة والده؛ لكان تدرَّب وتعلَّم في عاصمة الفكر الشيعي، ولكان عاد إلى إيران عالمًا من علماء المؤسسة الدينية؛ ولكنه عاد إلى إيران وأنهى دراسته الثانوية في دار الفنون. وإذا أخذنا في الاعتبار نشأة دار الفنون في عام ١٨٥١م، بخلاف رغبة بعض رجال المؤسسة الدينية، وأن آل أحمد حصل على شهادته الثانوية من هذه المدرسة العلمانية في طهران بدلًا من أن يكمل دراسته في الحوزات الدينية في النجف؛ فإن هذا القرار تصبح له دلالته الرمزية ويعطينا إشارة مهمة حول تحولاته الفكرية والأيديولوجية المستقبلية، هذه التغيرات التي تنسجم بشكل أكبر مع فكرة آل أحمد عن الهوية الثقافية مقارنة بتصوراته المبنية على معتقدات والده.

التأثر بكسروي:

كان عام ١٩٣٢م مهمًّا في حياة آل أحمد، الذي كان قد بلغ الثانية والعشرين آنذاك، كان في سنته الأخيرة في دار الفنون حينما بدأ تأثره بأفكار سيد أحمد كسروي (ت ١٩٤٦م)، الذي استمر لفترة طويلة فيما بعد.

عُرف سيد أحمد كسروي بأنه مصلح اجتماعي ذو توجهات معارضة لدور رجال الدين، بالإضافة إلى سمعته بصفته مؤرخًا وعالمَ لغويات، ويُعَد كتابه عن الثورة الدستورية الإيرانية (١٩٠٦: ١٩١١م) أول محاولة جادة لتجميع المادة الأولية حول هذه الثورة وتقديم قراءة إصلاحية اجتماعية لها. وأصبح كسروي أكثر اهتمامًا بالمسائل الاجتماعية وأكثر حرصًا على ترويج أفكاره حول مختلف القضايا؛ سواء اللغويات أو الشعر أو اللاهوت. وبسبب مواقفه الراديكالية (التي تضمنت طقوس حرق للكتب)، استطاع اجتذاب عدد من الأنصار الذين يتشاركون الرغبة في إصلاح المجتمع الإيراني على أساس نموذج عقلاني متصوَّر. وفي سياق إطاره النفعي، قام كسروي بمهاجمة وانتقاد كل مظاهر التدين الشعبي؛ وهو ما وضعه في

مواجهة صريحة مع كلٍّ من علماء الدين الصغار، والموظفين الدينيين، والنشطاء الإسلاميين الراديكاليين. وأدى انشغاله بهذه المواجهات مع المراتب الدنيا من علماء الدين إلى تسطيح إنتاجه وخطابه في المجال السياسي، وكانت النتيجة خليطًا غريبًا من المقولات المؤدلَجة ضد شعر حافظ والمبادئ الشيعية الدينية بالدرجة نفسها، وفي الواقع كان فهمه لكل منهما فهمًا سطحيًّا. وفي النهاية دفع كسروي حياته ثمنًا لأفكاره الراديكالية ضد المؤسسة الدينية؛ فقد اغتيل عام ١٩٤٦م على عتبة وزارة العدل في طهران، وكان قاتله – الذي أفلت من العقاب – هو سيد حسين إمامي كاشاني، عضو في مؤسسة فدائيي إسلام[١].

لا يمكن إنكار أن أفكار كسروي شكَّلت مرحلة مهمة في تاريخ إيران المعاصر، وخاصة في مجال الخطاب السياسي؛ فهي تمثِّل مرحلة ضرورية لا يمكن تخطيها في التحول المجهض للثقافة السياسية الإيرانية من إطار ديني بطبيعته إلى إطار علماني صريح، تكوَّن جمهوره في الثلاثينيات والأربعينيات من الشبان المسلمين شبه الليبراليين الذين كانوا مصدومين بما اعتبروه عجزًا سياسيًّا يواجه إيمانهم، ولكن ليس بشكل راديكالي يكفي للانضمام إلى حزب تودة. يذكر العديد من أعضاء حزب تودة السابقين أن مجموعة كسروي كانت تُعتبر دائمًا على بُعد خطوة من الانضمام الكامل إلى الحزب[٢]. وتبدو هذه المسألة طبيعية تمامًا، فقد استطاع كسروي محو مظاهر التدين لدى أتباعه، ولكنه فشل في تجهيزهم بشكل أيديولوجي قوي وإقناعهم بيوتوبيا موعودة، وهو ما كان يَعِد به حزب تودة وأدى إلى انضمام العديد من أنصار كسروي السابقين إلى الحزب فيما بعد.

باعتبار آل أحمد ابنًا لعالم دين يرتدي الزي التقليدي، فلا بُدَّ أن انجذابه إلى أفكار كسروي كانت مسألة مُربكة له ومحيِّرة لوالده؛ فهذا الانجذاب كان يشير إلى علامات انقطاعه، ليس فقط عن والده الذي كان بالتأكيد يعتبر كسروي كافرًا، وإنما – وربما الأهم من ذلك – مع هويته الدينية الخاصة. ولكن يجب عدم التقليل من

(١) لنموذج من كتابات كسروي وأفكاره، انظر:

Sarnevesht e Iran Cheh Khahad Bud?.

Kasravi. *Emruz Chareh Chist?.*

(٢) هذه الملاحظة سمعتها من عدد من أعضاء حزب تودة السابقين، وكذلك من المنتمين إلى كسروي.

تقدير القلق والشجاعة اللازمين لابن رجل دين للانضمام إلى جماعة كسروي. كانت قدرة آل أحمد على التمرد ضد ضغط الأقران واتخاذ قرار يعادي زملاءه الأقرب من الخصائص التي ستظل جزءًا دائمًا من شخصية جلال آل أحمد.

ويشير انجذابه لأفكار كسروي أيضًا إلى توسع الاهتمامات السياسية لجلال آل أحمد من محلية وجماعية إلى وطنية وإقليمية. وبالنظر إلى خطاب كسروي شبه الأوروبي إلى الاهتمامات العالمية، كان كسروي يمثِّل نوعًا جديدًا من المثقفين الإيرانيين المتجذرين في نظام فقهي تقليدي، ولكنهم يسعون إلى استيعاب الخطاب الأوروبي دون تبنِّي أيديولوجية سياسية راديكالية بالضرورة. إن مشاركة آل أحمد في مثل هذه التجربة ستؤثِّر بالإيجاب على إدراكه السياسي للعالم ومعها آفاقه وتعريفاته للنشاط السياسي.

الانضمام إلى حزب تودة:

انضم جلال آل أحمد إلى حزب تودة عام ١٩٤٣م، بعد عام واحد فقط من زيارته للنجف، التي كان يمكن أن تقوده إلى أن يصبح عالمًا شيعيًّا، وقد لعب أحمد كسروي في طهران دورًا مهمًّا في تمهيد هذا التحول الفكري من النجف إلى موسكو.

أُسس حزب تودة في عام ١٩٤١م، على إثر احتلال إيران من قِبل الحلفاء وتنازل رضا شاه عن العرش بعد ذلك. ويعود أصل الحركات الشيوعية الإيرانية إلى بداية القرن العشرين، عندما تعرفت الجماعة الفكرية الإيرانية على الاشتراكية وتمت تهيئة المسرح للمشاركة السياسية النشطة[١]. وقد أصبح المثقفون الإيرانيون على دراية بأفكار ماركس في مدن كبيرة أخرى في المنطقة، مثل باكو والقسطنطينية، في أواخر القرن التاسع عشر[٢]. وأدت أنشطة الشيوعيين في العقد الثاني من القرن العشرين إلى تأسيس لجنة العدالة في عام ١٩١٦م باعتبارها أول شكل مؤسسي

(١) لمزيد من التفاصيل حول صعود الماركسية في إيران، انظر:
Zabih. *The Communist Movement in Iran.*

(٢) لمناقشة مفيدة حول ظهور هذه الأفكار الجديدة في تلك الفترة، انظر:
Adamiyyat. *Fekr e Demokrasi e Ejtema'i dar Nehzat e Mashrutiyyat e Iran.*
Adamiyyat. *Andisheh-ha-ye Mirza Aqa Khan e Kermani.*

للشيوعية. وفي يونيو ١٩٢٠م، أثمرت لجنة العدالة عن تحولها إلى الحزب الشيوعي الفارسي مدعومًا من الاتحاد السوفيتي حديث النشأة آنذاك، واستمر الحزب الشيوعي الفارسي في ممارسة أنشطته خلال عهد رضا شاه. بدأ تقي أراني نشاطاته في أوروبا في عام ١٩٣٣م، ورجع إلى إيران في ١٩٣٥م، ولكن سرعان ما توقفت نشاطاته في أبريل ١٩٣٧م بعد القبض عليه مع اثنين وخمسين شخصًا من دوائره. وتوفي أراني في مستشفى السجن في ٤ فبراير ١٩٤٠م، وبعد ذلك بأكثر من عام وبعد احتلال الحلفاء لإيران ووجود قوات الجيش الأحمر في الشمال، أُنشئ حزب تودة في أكتوبر ١٩٤١م، بواسطة بعض الأعضاء من مجموعة «٥٣» المنتمية لدوائر عرفاني، بالاشتراك مع غيرهم من قدامى الشيوعيين الذين تقابلوا معًا في داخل سجون رضا شاه[1].

ترقَّى جلال آل أحمد بسرعة كبيرة في قيادة حزب تودة؛ فبعد عامين فقط من الانضمام إلى الحزب، أُرسل إلى عبدان في عام ١٩٤٥م للترويج لقضية الاشتراكية وتنظيم العمال في تلك المدينة الصناعية المهمة. وكان عام ١٩٤٥م هو عام الآمال الكبيرة والتوقعات الراديكالية من حزب تودة؛ فقد وعد هذا الحزب النشط بتحرير الجماهير الإيرانية – كما قالوا – من محنهم الجائرة، وفي الوقت نفسه قدَّموا للمثقفين الإيرانيين الحضريين نصيبًا من المجد للمشاركة في النضال العالمي جنبًا إلى جنب مع المظلومين؛ ولكن حَمَل هذا الحُلم بـ «النضال العالمي» بعض بذور الاستياء والغضب، فأين ستنتهي الاهتمامات العالمية وتبدأ المصالح الوطنية، وكيف يمكن للشخص رؤية هويته الوطنية الخاصة في مقابل هوية الأخوة العالمية البعيدة والغامضة تحت لواء الاشتراكية؟ كانت «حادثة پيشاوري» مناسبة لظهور مثل هذه الأسئلة على السطح.

قرر الاتحاد السوفيتي تبنِّي سياسة خارجية أكثر راديكالية تجاه الحكومة الإيرانية، ومن ثَمَّ قدَّم دعمًا فعَّالًا للسيد جعفر پيشاوري (الشيوعي الملتزم من محافظة أذربيجان)، الذي كان يطمح إلى تأسيس دولة سوفيتية فرعية في مقاطعته الأم[2].

(1) Zabih. The Communist Movement in Iran, Op. cit., pp. 71: 122.

(2) Ibid., pp. 98: 107.

وفي سبتمبر ١٩٤٥م، دعا پيشاوري - مدعومًا من اللجنة الإقليمية لحزب تودة في أذربيجان - إلى الانتفاضة وإقامة «دولة مستقلة». وبحلول شهر نوفمبر، بدأت الحركة - تحت حماية الجيش الأحمر - في السيطرة على ثكنات الجيش. وفي بداية ديسمبر، أجرى حزب پيشاوري الديمقراطي انتخابات لإقامة الجمهورية المستقلة، وتم انتخابه بأغلبية ساحقة في البرلمان الجديد الذي تم تشكيله في أذربيجان، وقد ساند وأيَّد حزب تودة في طهران الانتفاضة رسميًّا ومن دون أي قيود. وقد تم توثيق «النجاح في الاستيلاء على السلطة في أذربيجان» أن «هذه المجموعة (أعضاء حزب تودة) في البرلمان قد أصبحوا الصوت الرسمي للانتفاضة في العاصمة، واستغلوا كل مناسبة لدعم قضيتهم»[١]. وعلى الرغم من هذا الدعم، فقد بدأت بذور الشقاق داخل صفوف حزب تودة العليا.

الانشقاق عن حزب تودة:

في عام ١٩٤٨م، حدث انشقاق جلال آل أحمد الشهير عن حزب تودة، وقاد هذا الانشقاق خليل مالكي، وقد كان السبب الظاهري هو المحاولة الفاشلة للحزب الديمقراطي بقيادة پيشاوري لإقامة دولة سوفيتية فرعية في محافظة أذربيجان الإيرانية؛ ولكن يمكن أن يكون السبب الحقيقي لهذا الانشقاق هو بعض القوى الداخلية في قيادة الحزب[٣]. وقبل هذا الانشقاق، كتب جلال آل أحمد وإسحاق أبريم معًا كتابًا بعنوان (**حزب تودة على مفترق الطرق**)، الذي تناولا فيه التوترات الداخلية داخل الحزب.

كانت علاقة جلال آل أحمد مع خليل مالكي دائمًا غامضة، وعلى الرغم من انضمامه إلى مالكي في انشقاقه عن حزب تودة، فإن جلال آل أحمد لم يكن يحب فكرة أن يكون تابعًا لمالكي، وأشار إلى ذلك فيما بعد في تعليق على إبراهيم

---

(1) Ibid., p. 106.

(٣) يذكر بعض أعضاء حزب تودة السابقين أن مالكي كان غاضبًا من أنه لم يترقَّ إلى الصفوف الأعلى في الحزب، ولكن لا يجب أن ينفي علاقة أفكاره بالخط العام لأفكار الحزب وسياساته. لمزيد من التفاصيل حول علاقة مالكي بالحزب، انظر:

Katouzian. *Musaddiq and the Struggle for Power in Iran*, pp. 95.

Katouzian (cd.). *Khaterat e Siasi ye Khalil Maleki.*

جلستان الذي – بحسب آل أحمد – اتفق مع الانشقاقيين، ولكنه رفض الانضمام إليهم، واستقال من حزب تودة بشكل منفصل وبشروطه الخاصة: «تجربتنا الأولى مع جلستان كانت خلال حادثة الانشقاق، كان معنا لكنه لم ينضم إلينا. عندما انشققنا فعل هو الشيء نفسه، لكن بمفرده، وكتب رسالة استقالة إلى الحزب؛ حيث أكد فيها أنه: بما أن أصدقائي الأقرباء قد غادروا، فأنا لا أنتمي إلى هنا بعد الآن، ولم يعترف بأنه استقال من الحزب استنادًا إلى دعمنا، ولكنه كان أنانيًّا جدًّا ليكون خروجه في داخل مجموعة ويبقى مجهولًا؛ لأن خليل مالكي كان زعيمنا، وسيبقى هو، كما هو الوضع معي بالضرورة في المرتبة الثانية أو الثالثة»[١].

في تعليق آخر شبيه مع أحد أعضاء الحزب[٢]، أكد جلال آل أحمد أنه لم يترك حزب تودة بسبب مالكي، وأنه لا يعتبر نفسه أقل أهمية من أي اشتراكي شجاع، ورغم ذلك، فهناك دلائل على أن جلال آل أحمد قد اتخذ قرارًا مستقلًّا بمغادرة حزب تودة بعد حادثة أزمة النفط بين إيران والاتحاد السوفيتي.

في أثناء وجود الجيش السوفيتي في إيران، بصفته جزءًا من قوات الحلفاء خلال الحرب العالمية الثانية، حاول ستالين الحصول على امتياز نفطي من الحكومة الإيرانية، وقاد حزب تودة مظاهرات موالية لهذا الامتياز تحت الحماية العسكرية للجيش الأحمر؛ فشعر جلال آل أحمد بالعار لأنه نظَّم مظاهرات ضد حكومته لكي تمنح امتيازًا نفطيًّا لدولة أجنبية تحت حماية عسكرية لتلك الدولة[٣].

بعد حادثة پيشاوري وأزمة النفط، شارك خليل مالكي بنشاط في حركة الانشقاق عن حزب تودة، وكانت الأسباب الظاهرية هي هذه الأحداث المتطرفة وسياسات

---

(1) Al e Ahmad. *Yek Chah va Do Chaleh*, pp. 23: 27.

Zamani-nia (cd.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 138: 139.

هناك عدد من أعضاء حزب تودة الذين لا يوافقون على رواية آل أحمد حول انشقاقه عن الحزب، ولوجهة نظر مختلفة حول هذا الأمر انظر:

Khameh'i. *Panjah Nafar lla Seh Nafar*, passim.

(٢) لا يرغب هذا الشخص في الإفصاح عن شخصيته.

(3) Al e Ahmad. *Dar Khedmat va Khianat e Roshanfekran*, p. 344.

Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahamed, Op. cit., p. 109.

اللجنة المركزية لحزب تودة الموالية للسوفيت. ورغم ذلك، فقد يكون عدم رضائه عن الحزب له علاقة أيضًا بطموحه الشخصي للوصول إلى قيادة الحزب. عندما حدثت حادثة أذربيجان في عام ١٩٤٦م، كان لدى العديد من أعضاء الحزب أفكار حول استمرارهم في عضوية الحزب، وربما استغلوا هذه الحادثة ذريعةً لمغادرة الحزب، وقد قام بالفعل العديد من أعضاء الحزب الذين كانوا يفكرون مرة ثانية في عضويتهم لأسباب متنوعة، باستخدام الحادثة ذريعة للمغادرة. ولكن الأمر المهم هو أنه يتعين التمييز بين اللجنة المركزية وقواعد تنظيم الحزب، خاصة في مسائل الامتثال الأعمى لسياسات الاتحاد السوفيتي؛ فمنذ بداية تأسيس الحزب شعر الأعضاء الأصغر فيه بعدم الارتياح في التماهي مع المواقف الموالية للسوفيت التي تتبناها اللجنة المركزية.

رغم ذلك، لا ينبغي أن تنقص الاعتبارات المرتبطة بطموحات مالكي الشخصية من النظر في الاعتراضات السياسية والتكتيكية الحقيقية، بالإضافة إلى الشعور العام بخيبة الأمل في مشروع تودة برمته. وبصرف النظر عن الطموحات الشخصية، فقد أظهر خليل مالكي بعض الاعتراضات الحقيقية للحزب وتصرفاته كـ «طابور خامس» للمصالح السوفيتية في إيران. وكما لاحظ آل أحمد فقد استطاع مالكي الاعتراض على الطابع السوفيتي أو - بمعنى أدق - الطابع الستاليني بشكل أسرع من إدراك حزب تودة نفسه[1].

السياسة بعد حزب تودة:

فور الانشقاق عن الحزب في عام ١٩٤٨م، سارعت مجموعة من بين أعضائها خليل مالكي وآل أحمد إلى تكوين عصبة تودة الاشتراكية في إيران، وسعت إلى الحصول على الاعتراف من السوفيت. وبعد ذلك بثلاثة أعوام في عام ١٩٥١م، اشترك كل من آل أحمد وخليل مالكي ومظفر بقائي في تشكيل حزب الكادحين للأمة الإيرانية. وفي عام ١٩٥٢م، انضم إلى خليل مالكي لإنشاء القوة الثالثة. وفي عهد مصدق - الذي انتهي بالانقلاب الذي مولته المخابرات الأمريكية في عام ١٩٥٣م - دافع آل أحمد عن البرنامج الليبرالي الديمقراطي لرئيس الوزراء الإيراني.

(1) Al e Ahmad. Dar Khedmat va Khianat e Roshanfekran, Op. cit., pp. 343: 344.
Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 135: 136.

بعد انشقاقه عن حزب تودة، لم يبقَ آل أحمد على ولائه أو دفاعه عن أي منظمة سياسية؛ فبمجرد ما قام الحزب – بكل قوته ووعوده – بتخييب آماله وطموحاته، لم يستطع آل أحمد الانضواء تحت أي جماعة سياسية تقل عنه في الحجم والمجد. وربما كان انضمامه إلى خليل مالكي والآخرين في إنشاء كل هذه التنظيمات السياسية، كان هذا لتأكيد استقلاليته عن حزب تودة؛ ولكن سرعان ما أثبتت فكرة العمل السياسي المنظم وكذلك الأيديولوجيات المستوردة العلمانية أنها غير قادرة على الحصول على اهتمام آل أحمد، فقد كان جاهزًا حينها لمرحلة جديدة في مستقبله المتنوع والنشط.

التحول إلى الأدب:

قبل أن نركز انتباهنا على بعض النصوص المهمة لجلال آل أحمد، التي أسهمت في صياغة «الأيديولوجية الإسلامية» الممكنة؛ نحتاج إلى فهم عام لنطاق أنشطته غير السياسية، من الأدب إلى الإثنوغرافيا وغيرها.

كان الموقع الفريد لجلال آل أحمد بين المنظرين الرئيسيين في الثورة الإسلامية في إيران مرتبطًا بكتاباته، ليس فقط المقالات الاجتماعية النقدية، ولكن أيضًا الأعمال الأدبية؛ فأي تقدير عام لأفكاره، تُعَد منتجاته الأدبية وغير الأدبية مهمة بالدرجة نفسها. وفي معرض تقييم إسهامه في تكوين الأيديولوجية الإسلامية، يجب أن نأخذ في اعتبارنا كل ما كتبه، سواء أكانت أعماله الأدبية أم غير الأدبية.

في عام ١٩٤٥م، كانت المحطة الأولى في إسهام جلال آل أحمد الطويلة والمستديمة في صنع الأدب الفارسي الحديث من خلال نشر قصة قصيرة بعنوان «الحج» في مجلة (**سخان**)، الرائدة في أوساط المجلات الأدبية في تلك الفترة. وكان لهذه المجلة الفضل في تسليط الضوء على أبعاد مختلفة من حركة الحداثة في الأدب الفارسي[1]. وكان آل أحمد على معرفة سابقة بصادق هدايت، مؤسس القصة القصيرة الفارسية الحديثة، منذ عام ١٩٤٥م، وعلى الرغم من أن خياله الإبداعي يسبق هذه المرحلة؛ فقد دعمت هذه الفرصة تطلعاته الأدبية، وظهرت مجموعته

(١) لنموذج من أفكار برفيز ناتل خانلاري (محرر سخان) حول الأدب الفارسي المعاصر، انظر:
Haftad Sokhan, vol. 1.

القصصية القصيرة الأولى بعنوان **(الزيارة)** في العام نفسه.

طوال حياته الفكرية النشطة، كان جلال آل أحمد في قلب الحركات الأكثر ابتكارًا في الأدب الفارسي الحديث. وكان الطابع السياسي الملتزم لهذا النوع من الأدب، ومشاركة آل أحمد النشطة، ومعرفته باتجاهاته المختلفة؛ كل هذا كان سببًا في أنه كان أكثر وعيًا بالنبض السياسي والمواقف المختلفة من حوله، وهو امتياز تفتقر إليه إسهامات أخرى في «الأيديولوجية الاسلامية»، ربما باستثناء علي شريعتي.

في عام ١٩٤٦م، تعرَّف جلال آل أحمد على نيما يوشيج، مؤسس الشعر الفارسي الحديث. ونتيجة لمعرفته بصادق هدايت ونيما يوشيج؛ فقد وجد آل أحمد نفسه على تواصل مباشر مع أبرز شخصيات الأدب الفارسي الحديث، وقد دامت صداقته مع نيما يوشيج طوال حياته. وفي عام ١٩٥٣م، انتقل جلال آل أحمد وزوجته إلى منزل جديد بجوار منزل نيما يوشيج وزوجته عالية؛ مما وثَّق أواصر الصداقة بينهما بشكل كبير.

قُرب نيما وثقته في جلال آل حمد - على الرغم من ارتياب الرجل العجوز في منح الثقة لأي شخص - أصبحت واضحة بشكل خاص عندما وثق نيما في ثلاثة أشخاص لنشر أشعاره غير المنشورة، وكان منهم جلال آل أحمد. فيما بعد سيخلِّد آل أحمد ذكرى صديقه ويكتب أول أطروحة وأكثرها تأثيرًا حول حياة نيما وشعره.

وبغضِّ النظر عن القيمة النقدية والأدبية لهذه المقالة، فإن مقالة «الرجل العجوز كان عيوننا» أبرزت شجاعة جلال آل أحمد في الدفاع عن التغييرات الثورية التي قام بها نيما في المفاهيم الموروثة للشعر الفارسي، والتي دافع عنها الشعراء الكلاسيكيون الإيرانيون بأرواحهم، وسعى جلال آل أحمد إلى استغلال الإمكانيات الثورية الكبيرة التي تضمَّنها شعر نيما. كان الأدب الفارسي الحديث يجتذب مجموعة فكرية شابة مهمة لديها إمكانات سياسية كبيرة، هذه المجموعة كانت قادرة على صقل أُطر رمزية جديدة مشحونة سياسيًّا بدا أنها قادرة على تجاوز الأفكار المتوارثة وقواعد السلطة الجمالية، ومن خلال المشاركة في هذه الجهود الرمزية - وبغضِّ النظر عن أنشطته السياسية الأخرى - سعى جلال آل أحمد ونجح في الحصول على مكانة بارزة على الأجندة السياسية المرتبطة بهذا الأدب.

استطاع جلال آل أحمد أيضًا تأمين مكانة مهمة لأعماله الأدبية؛ إذ كانت شخصياته الأدبية الخيالية هي في الحقيقة إشارات لأشخاص متجذرين بعمق في تجاربه الشخصية. وقد تركز انتقاد الكاتبة البارعة سيمين دانشور (زوجة آل أحمد) لأعماله الأدبية في أنه (أي آل أحمد) شديد الانغماس في قصصه الذاتية وتجاربه الخاصة[١]، وقد ساند آخرون هذا الانتقاد[٢]. بغضِّ النظر عن وجود القيمة الأدبية أو انتفائها، فقد أضفى هذا الصوت الشخصي المميز لجلال آل أحمد في أعماله الخيالية واقعية وصدقًا، مما جعله مماثلًا لتجارب فعلية مشابهة لوسطه الاجتماعي، وكان لهذا تأثيران مزدوجان: فقد أُجبر آل أحمد على أن يمارس تقديرًا واقعيًّا لسياقه الاجتماعي والثقافي، وفي الوقت نفسه جعل أعماله الأدبية أكثر قربًا من جمهور أكبر.

ميَّز هذان الجانبان جلال آل أحمد عن معظم أقرانه الفكريين العلمانيين؛ فقد كانوا معزولين في طهران وفي داخل المقاهي المغلقة عليهم (في الحي اللاتيني) ولديهم تصور رومانسي مستهجن لما كانوا يعتبرونه «الحياة العادية» أو «الناس العادية»، وتركز اهتمامهم على القيام بالتجارب الفنية واللغوية الجديدة؛ مما أدى إلى انفصالهم الكبير عن جمهورهم الأصلي أو أن يكون لهم أتباع. ولكن في المقابل تظهر كتابات آل أحمد الأقل انشغالًا بالتجريب اللغوي والتقنيات الجديدة، ولكنها أكثر وضوحًا وقدرة على مخاطبة الجماهير. وللحفاظ على هذا التوجه الرئيسي في أعماله الأدبية، كان عليه دائمًا أن يظل مراقبًا واقعيًّا للواقع الثقافي الإيراني؛ ولذا ظلت الواقعية الاجتماعية السمة الأساسية لأعماله الأدبية.

باعتبارها مؤشرًا على اهتمامه الأساسي بالحياة العادية كما تُعاش اجتماعيًّا، فإن مسألة الدين كانت لا بُدَّ أن تكون حاضرة بشكل كبير في قصصه القصيرة، وقد لُخِّص هذا الجانب في أعماله الأدبية على النحو التالي:

---

(1) Daneshvar. *Shohar e Man Jalal,* p. 7.

(2) Kianush. “Al e Ahmad dar Dastan-ha-ye Kutahash”, in Dehbashi (cd.). Yadnameh-ye Jalal Al e Ahmad, pp. 440: 472.

هناك دور مهم جدًّا مرتبط بوفاء وإخلاص علي دباشي لتراث آل أحمد وتأثير هذا على تجميع أعماله وتحريرها. كما كان لكتابه تأثير مهم على قرائتي لأعمال آل أحمد.

Loc. Cit.

«بشكل عام، تنقسم شخصياته إلى توجهين دينيين: الأول المتأثر روحيًّا بجميع العناصر والانطباعات الدينية، كلماته وعباراته ومصطلحاته ولغته وادعاؤه والشتائم، كلها لها طابع خرافي، وكان من الواضح أن (هذا النوع من الشخصيات) قد قضى الكثير من حياته بين المؤمنين القدماء المتشددين، وكذلك بين المؤمنين الشبان المرعوبين. أما النوع الآخر فهو شخص يريد التمرد على جميع القيود الدينية والخرافية، والانتقال إلى العلم وإلى المعنى الحقيقي للحياة؛ ولكن نظرًا لأننا نرى هذين النمطين فيه (أي في جلال آل أحمد نفسه) بشكل متزامن، فإننا نراه بالضرورة شخصًا متشككًا وغير مقنع ولا يرغب في تعريف نفسه حصريًّا بواحد من التوجهين»[1].

تبرز الثنائية في شخصية جلال آل أحمد، التي تظهر بشكل سلبي في قصصه من حيث درجة التدين ونوعه، وتظهر بشكل أكبر في معتقداته وآرائه الفكرية. ما يهمنا في هذا السياق هو التداعيات الوظيفية لهذه الثنائية، وخاصة التناقض الظاهر على السطح فيما يتعلق بالدين بشكل عام، والإسلام بشكل خاص، وعلى الرغم من عدم إمكانية حل هذا التناقض بشكل أو بآخر في أعمال جلال آل أحمد الادبية، فإنه من الواضح في أعماله غير الأدبية التقدير المتزايد لقدرة الدين على السيطرة الرمزية على عقول الأفراد. وإذا كان الهدف هو تغيير تلك العقول وجعلها أكثر حماسًا على المستوى السياسي الثوري، فلا يمكننا في هذه الحالة تجاهل هذه الخريطة الرمزية المعتمدة على الدين.

المراحل المختلفة والقوى المختلفة في الأعمال الأدبية لآل أحمد:

يمكننا تحديد خمس مراحل متميزة في قصص جلال آل أحمد، خلال هذه المراحل نلاحظ التطور الذي يمر به من شاب متحمس يظهر باستمرار في قصصه، إلى فنان ناضج يطوِّر شخصياته بعناية أكبر، ويسمح لهم أحيانًا أن يفعلوا أشياءهم الخاصة[2]؛ ولكن هذه الأشياء الخاصة تكون دائمًا محاصرة اجتماعيًّا وثقافيًّا، فكل المسائل التي شغلت آل أحمد وجيله تظهر في هذه القصص مثل الانتماءات السياسية إلى العزلة الاقتصادية إلى التوزيع الاقتصادي للموارد.

(1) Ibid., p. 449.

(2) Ibid., pp. 446: 456.

ففي روايته **(لعنة الأرض)** ١٩٦٧م تقوم إحدى شخصيات آل أحمد بتوجيه النقد الحاد للاقتصاد المعتمد بالكلية على البترول، يجهض أي احتمال لنمو داخلي أو أية تقوية للبنية التحتية[1]، ولكن في الحقيقة فإن هذه المشكلات الاقتصادية تخفي مشاكل أكثر جدية. وفي سياق هذه الرواية، ينتهز آل أحمد الفرصة لاختبار درجة التغريب - الذي هو أساس كل المشكلات - في مجتمعه المعاصر: «لقد استمروا في تعليمنا طوال حياتنا أن أوروبا هي الجنة على الأرض؛ الكتاب يقول ذلك، والمعلم، والراديو، والحكومة، والصحف. إذا كنت طالبًا في كلية المعلمين، فسيخبرونك أنه إذا كنت الأول على الفصل، ستُرسَل إلى أوروبا»[2].

هذا السفر إلى أوروبا سيتحول إلى أن يصبح مؤشرًا على النجاح: «يعود السائح من أوروبا بعينين مفتوحتين تمامًا؛ فأما الطالب فيعود برداء الوزارة (إمكانية أن يصبح وزيرًا)، والتاجر بوكالة شركة أوروبية»[3].

إن درجة التغريب متجذرة في النظام الاقتصادي الإيراني للدرجة التي تهدد أي قدرة محلية لبنية تحتية مستقلة ومستدامة: «لقد وصلنا الآن إلى مرحلة أن الأشخاص الذين كانوا حتى وقت قريب يبيعون أحذية قطنية من سده، صاروا يستوردون اليوم أحذية بلاستيكية من إندونيسيا؛ والذين كانوا يصنعون السماوار (براد صنع الشاي) أو الأدوات الفضية في بروجرد، صاروا يبيعون اليوم السماوار الكهربائي والمكوان من إنتاج جنرال إلكتريك، بالإضافة إلى أجهزة الراديو وشرائط التسجيل[4].

في الكتاب نفسه، ينتقد جلال آل أحمد بشدة أيضًا الماركسية؛ فعلى الرغم من جاذبيتها للمفكرين العلمانيين، فإنها ما زالت أيديولوجية غربية وعلامة على درجة التغريب التي يعاني منها المجتمع الإيراني: «هل يعني هذا أن وسيلة الإنتاج تعرِّف

---

(1) Al e Ahmad. *Nefrin e Zamin*, p. 81; Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., p. 66.

(2) Al e Ahmed. Ibid., p. 59; Zamani-nia. Ibid., pp. 192: 193.

(3) Al e Ahmad. Op. cit., p. 59; Zamani-nia. Op. cit., pp. 192: 193.

(4) Al e Ahmad. Arzyahi-ye Shetah zadeh, pp. 243: 244; Zamani-nia. Ibid., p. 192.
لنموذج من كتابات آل أحمد في النقد الاجتماعي، انظر:
What Are the University and Education Doing?

الفرد، أي أنها بطاقته الشخصية؟ هل هذا كل ما قاله هذا الألماني العجوز ذو اللحية، قبل أكثر من مئة عام مقلدًا موسى؟ كنا نستخدم أفكاره للغرغرة في كلية المعلمين. ولكن ماذا عن اللغة، والتاريخ، والدين، والعادات؟[1]

من الدين إلى الاقتصاد، كانت قصص جلال آل أحمد دائمًا مشتغلة بالقضايا الاجتماعية الأكثر أهمية؛ فعلى سبيل المثال: كانت اهتماماته بالآثار السياسية والاجتماعية لأزمة النفط الإيراني حاضرة دائمًا في تلك القصص. ففي قصة النحل (١٩٥٨م)، استخدم التشبيه بـ «المنحلة» ليشير إلى كيفية سرقة صناعة النفط الإيرانية من قِبل إنجلترا والقوى الاستعمارية الأخرى، فكان تصوير بريطانيا العظمى على أنها نملة تسرق ممتلكات الآخرين[2]. وعاد أيضًا في هذه القصة إلى موضوع قديم، وهو غضبه من النخبة الرائدة في حزب تودة الذين فروا من البلاد بعد انقلاب عام ١٩٥٣م، وأظهر تضامنه مع الجيل الشاب الذي سيواصل نضاله ضد الاستبداد بدلًا من الذهاب إلى الخارج وإصدار بيانات غير مناسبة.

«الشبان يعتقدون أن المنفى حل رائع، بناء على التصوير الذي قدَّمه الشيوخ لتبرير هروبهم؛ ربما يجب أن نسميه هروبًا بالفعل، فهذا ما يفعله الخائفون، أولئك الذين لا يستطيعون مواجهة معارك الحياة. إذا كان الكبار قد فضَّلوا الهروب فهذا حقهم، ولكن الشباب لديهم القوة والعزم على مواجهة الصعاب»[3].

انطلاقًا من القلم:

ربما كان كتابه (**نون والقلم**) ١٩٦١م هو أنجح أعماله الأدبية؛ حيث تناول طبيعة وتعقيدات هذه الصعوبات، ونجح جلال آل أحمد باستخدام الرمزية الشعبية فيما لم يستطع فعله في مقالاته السياسية، ربما بسبب الرقابة الرسمية وتوجهاته الأدبية؛ بينما كان من المستحيل بالنسبة له أن يصف علانية مشاعره حول رحيل الشاه عن إيران أثناء وزارة مصدق في عام ١٩٥٣م، فقد كان يمكنه أن يجعل إحدى شخصياته في

(1) Al e Ahmad. Nefrin e Zamin, Op. cit., p. R6; Zamani-nia. Ibid., pp. 197: 198.

(2) Al e Ahmad. *Sargozasht e Kandu-ha*, p. 54; Zamani-nia. Ibid., p. 67.

(3) Al e Ahmad. Ibid., pp. 56: 88; Zamani-nia. Ibid., pp. 120: 121.

(نون والقلم) تعلن بسهولة: «لم يشهد آباؤنا مثل هذه الأمور أي أن الملوك يهربون في كل خمسة أو ستة أجيال أو نحو ذلك، يمكن أن تحدث مثل هذه الأمور لأقول لكم الحقيقة، في هذه الأيام أعطي أهمية كبيرة لنفسي، خاصة لعيني التي شهدت إخلاء بلاط ملكي بكل أسراره واحتفالاته، أي من آبائنا قد شهد مثل هذا الشيء؟»[١]

النجاح الرئيسي لـ **(نون والقلم)** يكمُن في القدرة الرائعة على العمل على مستويين: المنطق الداخلي للحكاية نفسها الذي هو عالمي من حيث اللغة والتقديم، والسياق السياسي الخارجي الذي كان مرتبطًا زمنيًّا بالتاريخ الإيراني الحديث. الأمثلة التالية توضح هذه النقطة:

«لا تستمروا بسؤالي ما العمل، كيف لي أن أعلم؟ لماذا لا تذهبون وتسألون قادة البلاد الذين يهربون بمجرد حدوث شيء ما، أو ينعزلون لمدة أربعين يومًا؟»[٢]

على مستوى البناء الداخلي للحكاية، فإن الانعزال لمدة أربعين يومًا هو طقس رمزي قام به الثوار الذين انتزعوا السلطة لحظيًّا في مواجهة صعوبات جمة. ولكن في الوقت نفسه، وإذا أخذنا السياق التاريخي للكتاب في الاعتبار؛ فقد يكون آل أحمد يشير إلى العديد من القادة الوطنيين الذين هربوا من الاضطرابات التي صاحبت فترة مصدق ١٩٥١م: ١٩٥٣م أو بقوا صامتين ومنعزلين. أما المعنى الثانوي - وربما الأكثر أهمية بالنسبة لجلال آل أحمد - الذي يعي بدقة الموقف الذي يعمل في سياقه، يختار إشارات ورموزًا دقيقة تنجح في توصيل ما يريد. على مستوى النص الأساسي للحكاية، تمنح رؤية جلال آل أحمد صدًى رمزيًّا وعالميًّا، ويمنح المستوى السياقي الثانوي صلة تاريخية محددة، وتكون النتيجة قدرة أعماله على تحقيق اختراق عميق في الثقافة السياسية الإيرانية. هذه القدرات بالذات - وعلى الرغم من أنه لم يستخدمها بشكل كبير - كانت هي ما تميَّز به آل أحمد عن مجايليه في المعسكر العلماني؛ فقد كان يمتلك حساسية شديدة لمزاج الجماهير المتأثر بصنع الأساطير والحكايات التاريخية، وقد ظهرت هذه الحساسية بشكل كبير في كتاب **(نون والقلم)**، وسمحت له بإدراك واستخدام تفاصيل الثقافة السياسية البسيطة والمهملة المهمة بالنسبة للجماهير.

(1) Al e Ahmad. *Nun Va Al Qalam*, p. 160; Zamani-nia. Ibid., pp. 69: 70.

(2) Al e Ahmad. Ibid., p. 195; Zamani-nia. Ibid., p. 77.

الأعمال النثرية لجلال آل أحمد:

يرتبط بإنجازات جلال آل أحمد الأدبية أسلوبه النثري الفريد، والذي كان يُسهم بشكل خاص في نشر أفكاره السياسية على نطاق واسع. لقد جرت مناقشة هذا الإنتاج بشكل مكثف، سواء بطريقة إيجابية أو سلبية[١]؛ فبعضهم يعتبره كاتبًا ثوريًا نقل النثر الأدبي الفارسي إلى آفاق جديدة، بينما انتقده آخرون بشدة لتحدِّيه قواعد اللغة والنحو الكلاسيكية، وخاصة استخدامه المتكرر لجمل من دون فعل. وقد أشار كثيرون بالتفصيل إلى العيوب التقنية في استخدام جلال آل أحمد للقواعد النحوية، سواء في مقالاته أو في أعماله الأدبية[٢]. ولكن تبقى حقيقة أن جلال آل أحمد قد قدَّم وطوَّر أسلوبًا نثريًا خاصًّا به وحده، جذابًا وقويًا في لهجته الغاضبة. وقد حاول جيل كامل من كُتَّاب النثر تقليد لغة جلال آل أحمد؛ في بعض الأحيان بنجاح وأحيانًا بنتائج ساذجة، ولكن النتيجة النهائية كانت تأثيره الكبير على النثر الأدبي والسياسي المعاصر.

يتميز نثر جلال آل أحمد بالإحساس بضغط الوقت والجمل التلغرافية السريعة التي تلتوي وتتحول وأحيانًا تتجاوز حتى التقاليد المستقرة للغة الأدبية. النتيجة

---

(١) لعيِّنة ممثلة من طريقته في الكتابة:

Khabiri. "Dar Iqlim- e Nathr e Jalal Al e Ahmad", in Tabrizi (ed.). Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 83: 96.

للمنظور التاريخي انظر:

Heydari. "Az Monsha'at e Qa'im Maqam ta Khasi dar Miqat" in Dehbashi (ed.), Yadnameh-ye Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 517: 526.

مناقشة عامة حول دلالة اللغة في المجتمع الإيراني الحديث، انظر:

Beeman. *Language, Status, and Power in Iran*.

لديَّ بعض التحفظات حول هذا النص موجودة في مقالتي في دراسات إيرانية.

(2) Kianusb. "Al e Ahmad dar Dastan-ha-ye Kutahash" in Dehbashi (ed.). Yadnameh-ye Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 463: 477.

لآراء مختلفة متعاطفة مع الكتابات الأدبية لآل أحمد:

Ali Asghar Zarrabi's interview with Simin Daneshvar, "Jalal: Bozorgtarin Qesseh-nevis e Imruz", in Tabrizi (ed.). Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 73: 82.

لنماذج من كتاباته الأدبية انظر:

The Mobilization of Iran.

التي تحتوي على ملخص لسيرته من قِبل مايكل هيلمان:

The Cursing of the Land: A Plot Summary.

هي وجود إحساس قوي بلحظية الهدف وأهميته، والتقارب مع السياق المعيش، وربما يكون الإحساس بالضرورة الملحَّة التي تأسر الانتباه هو السمة الأهم. يتحدى نثره كلًّا من الزمن والصبر؛ فهو يريد قول شيء مهم ولكن الإحساس بضرورة نقل الرسالة بسرعة يؤدي إلى تفكك إيقاع النثر ومنطقه، هو يريد قول شيء بسرعة في أقصر وقت ممكن وبأقل عدد ممكن من الكلمات؛ مما يترك الكثير من المعاني للرمز الفارسي المعادل لـ «إلخ».

يجب علينا فهم أهمية نثر جلال آل أحمد في سياق تقسيم أيديولوجي أساسي؛ بين النثر الأكاديمي الرسمي المتشدد لقواعد اللغة الفارسية الكلاسيكية ومتطلباتها، والنثر الأدبي الحديث الذي جرى تطويره بشكل أكثر تلقائية، والذي كان على اتصال مفهومي ومصطلحي مع الكلام العامي. في بداية القرن العشرين، إبان الثورة الدستورية، تطوَّر نثر أدبي حديث بشكل تدريجي سعى بوعي إلى استخلاص مفرداته من التراث الواسع للأساطير الشعبية، وأظهر هذا النوع الجديد إمكانيات كبيرة في التواصل مع هويات التاريخ الجماعي التي كان عدد متزايد من المثقفين الإيرانيين العلمانيين يعرفون أنفسهم بها ويتواصلون معها. أما الأسلوب النثري الأكاديمي الرسمي فقد كان مدعومًا من قِبل أساتذة وأساطين الأدب الفارسي الذين اعتبروا أنفسهم حُراس المعبد لأهم عناصر فخر التراث الأدبي والثقافي الإيراني.

كان لدى آل أحمد عداء شديد - يكاد يصل إلى حد الرفض - للنثر الأكاديمي الرسمي، ومن ثَمَّ تطابق مع النمط الثاني وأسهم بشكل كبير في ازدهاره، هذا النمط الذي سعي إلى تغيير سياقه الاجتماعي في الوقت نفسه الذي كان هو شخصيًّا يتطور.

وفي أثناء عمل آل أحمد على تطوير أسلوبه النثري، استطاع أن يكون نموذجًا يُحتذى به للكثير من الكُتَّاب الشباب الطموحين الماهرين. وكانت جاذبية أسلوبه تعود إلى التوازن الناجح الذي كان قادرًا على تحقيقه بين المزج الحر بين الأساليب التقليدية لكُتَّاب مثل سعدي وناصر خسرو، وبين الاهتمام القوي باللغة الفارسية العامية المعاصرة. إن الكلاسيكية الأنيقة في خطابه التي تستطيع في لحظة مفاجئة الانتقال والاستعانة باللغة المعيشة المعاصرة منحت جلال آل أحمد لغة ساحرة وساخرة، تناسب بشكل خاص سياق النقد الاجتماعي. كل هذا أنتج خطابًا بنكهة

تقليدية ترهِّب وترغِّب في الوقت نفسه العلمانيين، وفي الوقت ذاته كان لها طابع حديث رفضه الكلاسيكيون المحافظون. والنتيجة الفورية لهذا الأسلوب المركَّب كانت تدفقًا غاضبًا من الوعي النقدي الذي سهَّل التواصل بشكل فعَّال مع الجماهير بسبب الصدق والإخلاص الواضحين فيها.

بصفته كاتبًا اجتماعيًّا وسيدًا لهذا الأسلوب النثري، خاطب آل أحمد جمهورًا واسعًا من القراء؛ لذا سيكون من غير المناسب أن نحاول اكتشاف وجود أو انتفاء نسق واحد منهجي يجمع كل مقالاته، فهو نادرًا ما يقوم بحاشية لملاحظة، أو توثيق موقف، أو تطوير حجة بحثية متماسكة. وحتى حينما حاول الإشارة في الحواشي لشيء ما، فهذه الإشارة ستظهر في الغالب بشكل مصطنع، وكأن آل أحمد لم يكن مستعدًّا لها. ورغم ذلك، ففي أحيان قليلة حاول الاستعانة بالحواشي لشرح أفكاره بشكل منظم كما في عمله المهم (**عن خدمات وخيانة المفكرين**)؛ وذلك حتى يروق للخطاب الأكاديمي لجماعة العلوم الاجتماعية، ولكنه إذا لم يكن ناجحًا في أن يكون مقبولًا في داخل جماعة علمية ما، فقد كان قادرًا على توصيل أفكاره إلى جمهور واسع نسبي. وقد كانت لديه سلطة تمتد إلى مجموعة من القضايا السياسية والثقافية المعاصرة التي تناولها؛ من هذه القضايا المعاصرة كانت قضية مثل احتياطيات النفط الإيراني وإدارته الاقتصادية، التي جعلت كتابات آل أحمد مستجيبة بشكل كامل لسياقه الاجتماعي والسياسي. لا يوجد أحد في وسط المفكرين الكبار الذين سيجري التعامل مع أفكارهم في هذا الكتاب يضاهي آل أحمد في اهتمامه بالقضايا ذات الدلالة العلمانية المعاصرة؛ فمن شريعتي إلى الخميني، ركَّز كل منظِّر ديني رئيسي على العالم من وجهة نظر «إسلامية» محددة، ومن ثَمَّ أدى هذا إلى إبعاد مجموعة واسعة من النشطاء السياسيين العلمانيين. إن الدلالة الحقيقية لأسلوب آل أحمد وخطابه كانت في قدرته الاستثنائية على الاستجابة للاحتياجات السياسية الحالية والضرورية، وفي الاستعانة نفسها بالرموز الدينية بطريقة تستجيب للواقع المعيش، وباستخدام اللغة المعاصرة المستخدَمة من قِبل المفكرين العلمانيين.

ترجمات آل أحمد:

بالإضافة إلى جهده في تطوير أسلوبه النثري الفريد، استخدم آل أحمد ترجمته لمصادر أوروبية معاصرة حول مواضيع سياسية وأدبية متنوعة؛ لتكون

مناسبة لنقل رسائل أيديولوجية معينة. عندما وجد كتَّابًا أوروبيين بارزين، مثل ألبير كامي وأندريه جيد، يعتقد أنهم يشاركونه في أفكاره؛ فسرعان ما كان يقوم بترجمة أعمالهم، وكان يعتقد أن هذا سيضيف قدرًا من السلطة إلى الرسالة التي كان يرغب في توصيلها، فعلى سبيل المثال: عندما قرر ترجمة كتاب أندريه جيد **(العودة من الاتحاد السوفيتي)**، كانت نيته أن يراجع بشكل تأملي سنوات خبرته مع حزب تودة: «في بلدنا هذه، كم من أرواح متحمسة دخلت في هذا الطريق الخادع، وكم من أرواح بريئة ضاعت، وكم من شبان أضاعوا حماسهم وطاقتهم الشبابية، وكم من أصل بشري فقدناه! إن من أهم أسباب ترجمتي لهذا الكتاب هو الأسف على هذه الأصول الضائعة والخداع الممتد»[1].

تُعَد هذه الترجمات أيضًا من بين أوائل الخطوات الأولية التي اتخذها جلال آل أحمد نحو الاعتراف الكامل بأهمية المشاعر الدينية المحلية في الثقافة السياسية الإيرانية؛ فقبل أن يفهم بشكل كامل عدم جدوى اللغة السياسية العلمانية الواضحة في إيران (وفقًا لتعريفها من قبله كأداة «غربية»)، لم يكن يمكن له أن يدرك الإمكانات الثورية للرسائل التي تحمل شحنة دينية. في مقدمته لكتاب أندريه جيد **(العودة من الاتحاد السوفيتي)**، يصف جلال آل أحمد التجربة السوفيتية على أنها «سراب خادع»[2] أسر عقول ونفوس العديد من الأدباء والمفكرين الأوروبيين، ومن ثَمَّ المسلمين.

إن أهمية ترجمات جلال آل أحمد للمصادر الأدبية المعاصرة الغربية تتمثل في كونها وسيلة لتزويده بملجأ فردي من الالتزامات الجماعية التي انفصل عنها بانشقاقه عن حزب تودة. وبينما ركزت الأفكار الاشتراكية لحزب تودة على الفضائل العامة والخلاص الجماعي، أكدت معظم الأعمال الغربية التي قام بترجمتها على الفردية وعكست تأكيدًا وجوديًا على أهمية الفضائل الخاصة. فبدايةً بترجمته لرواية دوستويفسكي **(المقامر)** في عام ١٩٤٨م، ورواية كامي **(الغريب)** في عام ١٩٤٩م، ومسرحية سارتر **(أيدٍ قذرة)** في عام ١٩٥٢م، ومسرحية إيونيسكو **(الوحيدون)** في

(1) Gide. *Bazgasht e Az Shoravi*, pp. 11: 12; Zamani-nia. Ibid., pp. 194: 195.

(2) Gide. Ibid., p. 10; Zamani-nia. Ibid., pp. 195: 196.

عام ١٩٦٦م؛ أظهر جلال آل أحمد اهتمامًا خاصًّا بموضوعات ومقولات الحركة الوجودية، هذه الترجمات – التي يعود تاريخها جميعها إلى ما بعد انشقاقه عن حزب تودة – يبدو أنها قدَّمت لجلال آل أحمد فرصة لاستراحة وجودية عن الاهتمام بالقضايا الجماعية وإمكانات تحقيق الثورة من خلال الفضائل العامة، وكان لا بُدَّ له أن يمر بهذه المرحلة الانتقالية قبل إلى ينتهي إلى أهمية اللجوء إلى تفاصيل ثقافته السياسية الخاصة ذات الطابع الديني، المعتمدة على أهمية الخلاص الجمعي.

إن ترجمة المصادر الأوروبية إلى اللغة الفارسية – وهي ظاهرة ثقافية حاسمة لم تُدرس حتى الآن – ربما كانت أهم آلية لإنشاء «الغرب» باعتباره «آخر» مؤثِّرًا في الخيال الجماعي المسلم (الإيراني). وفي هذا السياق، قدَّمت ترجمات جلال آل أحمد هدفين مترابطين؛ على المستوى الأدق: قدمت له وسيلة للخروج من المأزق الأيديولوجي الذي واجهه بعد انشقاقه عن حزب تودة، فقد أصبح سارتر وكامي ودوستويفسكي وأندريه جيد مصدر خلاص شخصي له؛ إذ وجد فيهم – سواء أدرك ذلك بوضوح أم لا – مأوًى ذا مغزًى من الالتزامات الجماعية للقضايا التنظيمية. بينما في الوقت نفسه، أسهمت هذه الترجمات وغيرها في بناء صورة جماعية مقنعة لـ «الغرب باعتباره آخر»، وهو العامل الأكثر أهمية في الخيال الجماعي الإيراني. وباعتبار جيل آل أحمد هو الجيل الأكثر استيرادًا للرموز الآتية من الغرب، فقد استمر هذا الجيل في تكوين هويته قياسًا على علاقتها بأفكار مستوردة من الأسطورة الأكبر أي «الغرب».

التحول إلى الإثنوغرافيا:

في الوقت ذاته، كان أي إسهام من قِبل آل أحمد في ترجمة المصادر الفكرية الغربية يبدو كأنه صدمة تغريبية أو مرض مميت؛ ولكي يحاول معادلة تأثير مثل هذا المرض المميت، انغمس آل أحمد في واقع موطنه. هذا الانغماس الذي جعله على صلة مباشرة بواقع حياة القرى الإيرانية البسيطة في أبعد المناطق في داخل إيران؛ ففي عام ١٩٥٥م، بدأ آل أحمد سلسلة من الدراسات المعمقة حول عدد من القرى الإيرانية، هذه الدراسات اعتمدت على الإثنوغرافيا الجديدة والمفاجئة التي أجبر نفسه عليها وشجَّع الآخرين على اتباع الطريق نفسها، وعلى الرغم من عدم وجود

أي تدريب علمي على هذه الطرق، ولكنهم استطاعوا الوصول إلى نتائج مذهلة. وكان الهدف الرئيسي لهذه الدراسات - كما ذكر آل أحمد - هو قياس وتحليل درجة تعرُّض القرى الإيرانية لـ «هجوم الآلة وحضارة الماكينات»[1]. وبينما استطاع الحفاظ على لغة محايدة وعلمية نسبيًّا في الدراستين الأوليين من هذه الدراسات الثلاث، ولكنه في الدراسة الثالثة قام بتوجيه الانتقاد الصريح «تدمير الوحدة التي تشكل الثقافة والاقتصاد المحلي للبلاد»[2] أمام «هجوم الآلة والحضارة الميكانيكية»، وهما المصطلحين البديلين لـ «الغرب».

في الدراسة الإثنوغرافية الأولى التي كانت نتيجة زيارته لقرى منطقة قزوين في شمال غرب إيران، كان آل أحمد واعيًا بأنه يدخل منطقة مجهولة بالنسبة له، فهو لم يتلقَّ تدريبًا على الدراسة الإثنوغرافية؛ ولذلك أجرى هذه الدراسة - كما الحال في أشياء عديدة - واعيًا بحدود معرفته التي ستؤثِّر بالطبع على نتائجه. وكما قال لنفسه ذات مرة: «إنك تجري طوال حياتك وتبحث في كل الأركان، وقبل أن تصل لفهم نفسك ترتكب كل الحماقات وتضل الطريق، وقد صدمت رأسك في الحائط ولم تحصل إلا على نتائج متفرقة. وهذا العمل أيضًا هو ملاحظات متناثرة، ولكن ماذا يمكن للإنسان أن يفعل! لا يمكنك أن تتخلى أو حتى أن تحرق هذه الملاحظات المتفرقة؛ لأنها جزء منك، جزء من حماسك في سن الشباب، من ماء انسكب في المستنقعات، ولم تنبت نبتة نتيجة له»[3].

في يونيو ١٩٥٨م، قدَّم الاتحاد النفطي، بإيعاز من إبراهيم جلستان، دعوة إلى جلال آل أحمد لزيارة جزيرة خرج، وكانت نتيجة هذه الرحلة كتابه (**خرج: لؤلؤة الخليج اليتيمة**)؛ حيث جمع بعض السجلات التاريخية ومجموعة من البحوث التي أجراها أثناء وجوده على الجزيرة. في هذه التجربة، كان اهتمام جلال آل أحمد الأساسي منصبًّا على مسائل المعتقدات والأساطير الشعبية في المنطقة، وكان اهتمامه بجزيرة خرج مرتبطًا بحقيقة أنها كانت جزءًا مهجورًا من البلاد؛ حيث يُنفى

(1) Al e Ahmad. *Kharg*, p. 11.

(2) Loc. Cit.

(3) Al e Ahmad. *Tat-neshin-ha-ye Boluk e Zahra*, p. 14.

النشطاء السياسيون والمجرمون إليها. هذه الجزيرة التي شهدت صحوة جديدة بسبب مشروعات النفط لتسهيل تدفق «الذهب الأسود» إلى «الغرب»، أدرك آل أحمد أنه ربما ستتسبب هذه المشروعات بجزيرة خرج في خلق توسعات اقتصادية وثقافية في المنطقة، فإن هذا التطور كان معزولًا ولا علاقة له ببقية البلاد؛ إذ «لا تزال نصف قرى البلاد - البالغ عددها خمسين ألف قرية أو أكثر - لا تعرف ما هو الكبريت حتى الآن»[١]، وهذا من الممكن أن يؤدي إلى عزل اقتصاد المنطقة وثقافتها عن باقي الدولة، ومن ثَمَّ ركز آل أحمد في مهمته على توثيق الثقافة المحلية في خرج قبل زوالها وتحطيمها على يد التغريب، وبروح مراقب يعرف أنه سيجري محو آثار ما يبحثه قريبًا جدًّا، قارن آل أحمد إيران بجسم رجل مريض ضعيف ومنهك برأس ضخم وقوي بشكل غير طبيعي (في إشارة إلى صناعة النفط)، يقود البلاد بشكل مصطنع فقط لتغذية «الغرب».

وأهم من القضايا الاقتصادية، كان قلق آل أحمد وانتقاده الأساسي هو التركيز على مظاهر الاغتراب الثقافي، وتوقَّع أنه «سيتم مسح الهوية والوجود المحلي والثقافي بأكمله. لماذا؟ حتى يتمكن مصنع من التشغيل في الغرب، أو حتى لا يصبح العمال في أيسلندا أو أي دولة جديدة عاطلين عن العمل!»[٢].

في كتابه (**أورزان**)، الذي نشره آل أحمد في عام ١٩٥٤م، وهي قرية صغيرة تنبع أهميتها من قراره بدراستها بعمق، وكان سبب اختيارها الوحيد هو أن أسلاف آل أحمد ينحدرون منها[٣]؛ مزج آل أحمد في هذا العمل بين الدراسة الإثنوغرافية وأدب الرحلات، وقامت زوجته سيمين دانشوار بترجمة مقدمة هذا العمل إلى الإنجليزية بغرض استهداف جمهور أوسع. ويتكون الكتاب من أجزاء تغطي المعتقدات الدينية، ومشكلات الزراعة، وطقوس الموت، والطعام والثياب، واحتفالات الزواج، والتنظيمات الاجتماعية، واللهجة المحلية. وفي محاولته لتعريف وتحديد الحياة في القرية، أشار آل أحمد إلى أنها: «إحدى القرى مثلها مثل الآلاف من القرى

(1) Al e Ahmad. Kharg, Op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 14.

(3) Ibid., p. 6.

الإيرانية التي يجرى فيها حرث الأرض بالطرق البدائية، ويتقاتل فيها الفلاحون حول موارد المياه، بينما هم محرومون من وجود حمامات عامة أو ما يكفي من السكر لتحلية الشاي!»[١].

في (أورزان) لا توجد مدرسة أو مستشفى أو قسم للشرطة، ولا يعرف الفلاحون الكبريت هناك[٢]. وبين عام ١٩٤٧م (حينما زارها آل أحمد وسجَّل ملاحظاته) وعام ١٩٧٧م (حينما ظهرت النسخة السابعة لهذا الكتاب)؛ لم يحدث تطور يُذكر في حياة الفلاحين في هذه القرية. وكانت قدرة آل أحمد على الوصول إلى هذه المناطق النائية ووصف أحوالها بدقة هي ما منحته السلطة الأخلاقية لكي يتحدث عن مأسي مواطنيه وثقافتهم السياسية الأصيلة.

آل أحمد الصحفي:

على الرغم من ذلك، ظلت هذه الدراسات الإثنوغرافية على هيئة كتابات منفصلة تتيح له فقط الوصول إلى قاعدة جماهيرية محدودة؛ ولكن الصحافة - خاصة تلك التي اهتم بها آل أحمد - كانت مفتاحه للوصول إلى جمهور أوسع له الاهتمامات السياسية والاجتماعية نفسها. في عام ١٩٤٦م، أصبح آل أحمد مديرًا لدار الطباعة (**شلهوار**)، وبدأ مسارًا طويلًا وحيويًّا ليس فقط بوصفه صحفيًّا رائدًا؛ بل بوصفه مراقبًا حذِرًا للصحف الإيرانية من الأربعينيات إلى الستينيات. وقد زوَّدته خبرته مع حزب تودة (من ١٩٤٣: ١٩٤٨م) بخبرة كبيرة في مجال الصحافة. ولفترة زمنية معينة في عام ١٩٤٦م، أسهم في صحيفة (**القائد**)؛ أحد منشورات حزب تودة. وفي سن الثالثة والعشرين، انضم إلى الهيئة التحريرية لصحيفة (**مردم**)، الصحيفة الرئيسية للحزب؛ ولذلك وجد نفسه على قدم المساواة مع رموز التنظيم والآباء الأيديولوجيين للحزب، ولا سيَّما فريدون كشاورز وإحسان طباري.

في بداية عام ١٩٥٠م، انضم آل أحمد إلى هيئة تحرير صحيفة (**شاهد**)، التي أنشأها مظفر باقائي. وفيما بعد، في حياته، أرجع فضل شفاءه من الأمراض النفسية

(1) Al e Ahmad. *Urazan*, p. 1 of the English preface.

(2) Ibid., p. 8.

التي أُصيب بها جراء تجربته في داخل حزب تودة؛ إلى المرحلة التي ارتبط فيها بتحرير هذه الصحيفة: «إذا كنت قد نجوت من شر هذا المرض (الذي ليس لديَّ اليقين التام في ذلك)؛ فإن السبب الأول هو أنني بحثت عن مأوًى في الكتابة، والسبب الثاني هو أن قسم البحث في الصحف الذي استمر في صحيفة شاهد لمدة عام (١٩٥٠: ١٩٥١م) قد ساعدني في استخراج جميع السموم من جسمي ووضعها على الورق، مع وجود توقيعي عليه»[1].

تعاون آل أحمد أيضًا، في عام ١٩٥٢م، مع خليل مالكي في نشر صحيفة (**معركة الحياة**)، التي نُشرت أيضًا تحت عنوان (**العلم والحياة**)، وربما كانت هذه المحطة الأهم في مسيرته بوصفه صحفيًا والأكثر تأثيرًا في قدرته على تطوير أسلوبه النثري في الكتابة حول القضايا السياسية المعاصرة.

من أهم التحديات الرئيسية التي تجاوزها بنجاح آل أحمد في مسيرته الكتابية الطويلة؛ كان سعيه لأن يكون على دراية دقيقة بأخطار السياسة، وأن يكون واعيًا بتوقعات الشباب الثوريين الجدد، وأن يراقب آثار التعرض المتزايد للغرب. وفي مواجهة الصرامة المفروضة من رقابة الدولة والرقابة الذاتية التي فرضها على نفسه، مَنَحتْه الصحافة في الفترة من ١٩٥٠: ١٩٦٠م فرصةً كافية لتطوير كتابته السياسية التي تحاول التخفي وتعكس أهم المشكلات التي تواجه جيله.

آل أحمد كاتب المقالات:

إن الصحافة التي كانت مقيَّدة بيد الرقابة التي تزهق أنفاسها، فرضت مجموعة من القيود على عمل آل أحمد، ومن ثَمَّ كان عليه أن يبحث عن قناة تعبير مختلفة في ظل القلق الاجتماعي المتزايد. ويعود تاريخ آل أحمد الباهر في الاهتمام بالقضايا الاجتماعية والمقالات الاجتماعية إلى عام ١٩٤٦م، حينما كتب مجموعة من التقارير عن أحوال المدارس الثانوية في إيران؛ فبحلول هذا العام كان قد اكتسب الخبرة الكافية لتدعيم قدرته الكبيرة على النقد الاجتماعي الحاد، وكان قد مرَّ بالفعل بعدد من المراحل الأيديولوجية المختلفة ؛ إذ وصل على سبيل المثال إلى أعلى

(1) Al e Ahmad. Dar Khedmat va Khianat e Roshanfekran, Op. cit., pp. 362: 363. Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., p. 115.

المستويات في حزب تودة، وفي عام ١٩٤٥م نشر أول مجموعة قصصية له بما يوضح قدرته على السيطرة على اللغة الفارسية، وأدت معرفته بكل من هدايت ونيما إلى تعريفه برموز الحركة الأدبية التقدمية. وفي الوقت الذي بدأ فيه مسيرته في كتابة المقالات، كان يُعَد من بين فريق العمل لكل من مجلة (**مردوم**) و(**راهبار**) المطبوعتين الأهم في حزب تودة.

ربما كان تأثير حزب تودة الأهم على آل أحمد هو أنه نظر بعين نقدية إلى الأمراض الاجتماعية. وعلى الرغم من أنه بدأ مسيرته الكتابية عام ١٩٤٥م بنشر قصة قصيرة بعنوان (**الزيارة**)؛ فإنه في مجموعة مقالاته التي بدأها عام ١٩٤٦م ترك آل أحمد أثره النهائي على الثقافة السياسية الإيرانية الحديثة، وفي عام ١٩٥٤م نشر مجموعة مقالاته (سبع مقالات)، وبعد حوالي ثماني سنوات نشر ثلاث مقالات أُخر، ونشر (**كشف الحساب لثلاث سنوات**) عام ١٩٦٥م، ونشر (**التقييم المتعجل**) وهي آخر مجموعة من المقالات القصيرة النقدية المثيرة التي كتبها. وعلى الرغم من أن مجموعة المقالات الطويلة مثل (**الاستغراب**) ١٩٦٢م، و(**ملك وقصران**) ١٩٧٧م، و(**حول خدمة وخيانة المثقفين**) ١٩٧٧م تنتمي بشكل تقني لنوع الأدب نفسه (أي المقالات)؛ فإن محتواها يتطلب دراسة منفصلة.

عبر هذه المقالات، تناول آل أحمد مشاكل بيئته المتغيرة بسرعة؛ ولكنه في بعض الأحيان كان يخوض فيما يجب القيام به بالضبط. وفي مناقشة الأسئلة ذات الأهمية الحاسمة بالنسبة للقضايا المعاصرة له، نجد دائمًا أن «الغرب» هو القوة السائدة: «نحن بحاجة لأن نأخذ بعض الأشياء من الغرب، لكن ليس كل شيء. من الغرب أو في الغرب، نحن نبحث عن التكنولوجيا التي يجب أن نستوردها، كذلك علينا أن نتعلم العلم الذي يتبع هذه التكنولوجيا، هذا ليس غربيًا، ولكنه في الحقيقة منتج عالمي. ولكن ليست العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ فهذه العلوم كالأدب والتاريخ والاقتصاد والفقه هي علوم معروفة لديَّ (كوني إيرانيًّا) وأعلمها جيدًا. يمكن للشخص أن يتعلم الأسلوب العلمي من شخص أكثر معرفة، ولكن حينما يتعلق الأمر بموضوع العلوم الاجتماعية والإنسانية، فأنا أمتلك الأدوات اللازمة. وقد كتبت في العديد من المرات أن ناصر خسرو ذكر لنا قبل ألف سنة كيف نفعل ذلك، لقد علَّمني كيفية الكتابة، وليس نيوتن أو سارتر. لقد كتب نيوتن

عن الميكانيكا – وهي أساس العلوم الطبيعية – ولهذا نحتاج إليه بالضرورة، كما نحتاج لماكينة الحلاقة الكهربائية ومسجل الشريط هذا الذي أتحدث فيه. كل هذا جيد؛ ولكن ماذا عن أفكارنا التي تتكون من خلال العلوم الاجتماعية والإنسانية؟ في الوقت الحالي، هل لدينا شيء آخر غير هذه رمزًا لهويتنا الإيرانية؟»[١].

بالنسبة لآل أحمد فقد كانت مسألة فقدان الإيرانيين شعورهم بالهوية التاريخية هي خطة متعمَّدة للاستعمار الأوروبي ومصالحه التجارية: «الغرب والشركات لا يهتمون فقط بالنظام المحلي والتقاليد المحلية، بل يحاولون أيضًا تدمير هذه في أقرب وقت ممكن»[٢].

في مقالاته الاجتماعية، ركَّز آل أحمد بشكل خاص على الأساطير المشتركة، ومن بين أهم الأسماء في هذا المجال كان فردوسي، الذي كان يحظى بمكانة خاصة لديه؛ فكتب ذات مرة: «أنت وأنا، إذا كنا أصحاء وأقوياء جدًّا، سنكون قد انفجرنا بعد سبعين سنة، دون أن نترك أثرًا»[٣]. وأدرك مدى قدرة هذه الأساطير على الثبات عبر الزمن في المجتمع. والواقع أن الإيرانيين أنفسهم أعربوا عن تقديرهم العميق للأساطير ولفردوسي لدرجة أنهم أمجوه في قلب ونسيج هذه الأساطير نفسها.

واعتقد آل أحمد أن مثل هذه الأساطير ليست مجرد ترفيه عبثي، بل كان مقتنعًا بأن الأساطير هي «أكثر واقعية من كل الحقائق»[٤]. وتشكِّل هذه الوقائع أهم عناصر الأُطر المرجعية التي يستمد منها أعضاء أي مجتمع معايير العمل الاجتماعي. وكان هذا الاهتمام بالأساطير المشتركة مفيدًا في تحديد الأجندة السياسية لآل أحمد. وكثيرًا ما اشتكى من التركيز على المعرفة المصطنعة بالأساطير اليونانية بدلًا من التركيز على فهم الأساطير الإيرانية المحلية: «فما زال لا يعرف الشخص الإيراني المتوسط شيئًا عن الأساطير الإيرانية؛ من هو زرير أو جارشاسب، أو ما أسطورة الخلق في هذا الجزء من العالم؟ ولكن كل جريدة تمتلئ بالحديث عن الأساطير

(1) Al e Ahmad. *Kar nameh-ye Seh Saleh*, pp. 200: 201; Zamani-nia. Ibid., p. 194.

(2) Al e Ahmad. Ibid., p. 89; Zamani-nia. Ibid., p. 178.

(3) Al e Ahmad. Ibid., p. 182; Zamani-nia. Ibid., pp. 224: 225.

(4) Al e Ahmad. Ibid., p. 183; Zamani-nia. Ibid., p. 225.

اليونانية؛ لماذا؟»[1].

وكان قلق آل أحمد بشأن انتشار «التغريب» يبرز خوفه على مستقبل الهوية الإيرانية. في هذا المجال، كما في كتاباته الأخرى، تزامن موقفه الأيديولوجي – الذي كان حساسًا دائمًا للأساطير المشتركة – مع أجندته السياسية لبناء هوية إيرانية «معادية للغرب»، تجد هذه الهوية جذورها في اللغة الفارسية. ورغم ذلك، في الوقت الحالي؛ فإن كلمات مثل: بداية، ورابطة، ومهرجان، ومعرض هي كلمات السر المشهورة اليوم، حتى بالنسبة لسائق عربة الخيل الذي باع خيله بالأمس واشترى سيارة أجرة بالتقسيط، وظهر اليوم على غرار السائق السيد[2].

كان قلق آل أحمد النهائي، وربما كان أهم من دفع السياسة الإيرانية نحو تبنِّي الوعي الإسلامي، يتمثل في ضرورة أن تشعر إيران بهوية ثقافية مستقلة تكون على قدم المساواة مع دول «الغرب»: «البنية التحتية والبنية الفوقية، والصراع والسلام، وما إلى ذلك؛ كلها أمور جيدة ومقبولة، ولكن بالنسبة لي المشكلة تكمُن في أنه حتى الآن لا تزال البنية التحتية هي البترول والبنية الفوقية هي استهلاك المخلفات الأدبية والصناعية للغرب، وهو ما سيؤدي إلى أنهم لن يأخذوا كلامي على محمل الجد. بعد مرور أربعين عامًا في هذا البلد، يجب عليَّ أن أفهم على الأقل أنه في هذا السيرك الدولي عليك أن تكون منافسًا أولًا حتى يتم أخذ كلامك على محمل الجد، ثم يمكنك التحدث عن الحرب أو السلام»[3].

حاول آل أحمد باستمرار غرس الشعور بالاحترام الذاتي والكرامة في كون الشخص «شرقيًّا»: «احذر أن تكون حقبة الأفكار العظيمة قد مرت علينا»[4]، ولكن على الرغم من وجود مثل هذه الأفكار العظيمة، فقد اعتبر آل أحمد انتشار الفساد الحضري والبيروقراطي في القرى الإيرانية هو نتاج للتغريب[5]؛ فقد كانت

(1) Al e Ahmad. *Seh Maqaleh-ye Digar*, p. 22.

(2) Ibid., p. 55.

(3) Ibid., pp. 13: 14.

(4) Ibid., p. 13.

(5) Al e Ahmad. Kar nameh-ye Seh Saleh, Op. cit., pp. 93: 94.

المشكلة الكبرى في الصناعة تكمُن في اعتماديتها على الغرب الذي دمر الاقتصاد الإيراني[1].

كان على آل أحمد مواجهة هذه الصعوبات الكبيرة، والقيام بمسئوليات القيادة الأيديولوجية والسياسية لوطنه، ومن ثَمَّ رأى آل أحمد موقعه ما بين المعلم والخطيب: «أنا معلم، بينما في ظل هذا الوضع هنا عليَّ أن أتوقف عن كوني معلمًا، ولكني لا أرغب في تغيير تعريفي لنفسي بوصفي معلمًا؛ لأن هناك فرقًا بين المعلم والخطيب، فالخطيب عادة يستثمر في عواطف الجمهور الكبير، بينما المعلم يؤكد على ذكاء مجموعة صغيرة. الفرق الآخر هو أن الخطيب يبدأ يتحدث بيقين، بينما المعلم يبدأ ويتحدث بالشك. مهنيًّا أنا معلم، ومع ذلك لا يمكن إنكار جزء الخطيب في داخلي، لا أعرف من أنا!»[2].

أسفار آل أحمد:

كلما اشتدت على آل أحمد الأسئلة المجهدة، كان يشد الرحال ويسافر في رحلة طويلة؛ فقد كانت الأسفار الطويلة متكررة بشكل كبير في حياته، وكانت هذه الرحلات دائمًا مناسبات للتفكير والمراجعة الشاملة لأفكاره، وقد أدت هذه الرحلات إلى توسيع موقفه السياسي وإثرائه؛ بغضِّ النظر عن الزمن أو المناسبة التي سافر فيها. لن نكون مبالغين إذا قلنا إن رحلات آل أحمد داخل إيران وخارجها كانت مؤثرة بالقدر نفسه في تشكيل أفكاره السياسية مثل قراءاته أو العلاقات والأشخاص الذين تعامل معهم. وعلى الرغم من أن سفراته إلى الخارج كانت محملة بأفكار محددة مسبقًا حول الأماكن التي كان ينوي زيارتها، فإن رحلاته إلى كلٍّ من الولايات المتحدة، والاتحاد السوفيتي، وإسرائيل، ومكة؛ أدت به إلى إعادة النظر في أفكاره، وفي بعض الأحيان كانت هذه المراجعة جذرية حول (**الاستغراب**)، والستالينية، والصهيونية، والإسلام، على التوالي. في الواقع، أدت رحلة مكة إلى إعادة النظر الشاملة في التأثير السياسي الحاصل والواجب أن يحصل للإسلام.

(1) Ibid., p. 74.

(2) Ibid., p. 159.

إلى نجف محملًا بالإيمان:

كانت رحلته إلى النجف أول رحلة كبيرة إلى الخارج في عام ١٩٤٣م؛ للدراسة في هذا الموقع التاريخي المهم للتعليم الشيعي. وأثناء بقائه في العراق، زار البصرة، وخانقين، وسامراء، وكربلاء، والنجف، والكاظمية. وقام آل أحمد بهذه الرحلة بناءً على إلحاح والده لاستكمال تعليمه الديني، الذي كان يتابعه بجانب دراسته الرسمية (العلمانية) في المستوى الابتدائي بمدرسة المروي في طهران. وفي النجف، كان من المفترض أن ينضم إلى أخيه الأكبر محمد تقي الطالقاني، وتحت إشراف عالم شيعي بارز هو الشيخ أقا بزرگ طهراني، الذي كان أيضًا يرتبط معه بصلة قرابة؛ للدراسة مع آية الله السيد أبي الحسن الأصفهاني المرجع الشيعي البارز في ذلك الوقت. وفي وقت لاحق، ستظهر انطباعات آل أحمد عن هذه الرحلة في قصصه[١].

على الرغم من أنه لم يبقَ في النجف لأكثر من بضعة أشهر، وعلى الرغم من أن رغبات والده في وجود رجل دين آخر في العائلة (بعد ما صار أخوه الأكبر رجل دين بارزًا إلى حد ما) لم تتحقق؛ فإن هذه الرحلة الأولى إلى عاصمة التعليم الشيعي في الفقه تركت انطباعًا لا يُمحى على الشاب آل أحمد، فطوال حياته السياسية والفكرية سيكون لديه اتصال وثيق مع القواعد والمبادئ الدينية التي تلقاها من تلك الفترة، هذا النوع من الاتصال لا يملكه معظم أقرانه في داخل المعسكر العلماني. وكانت لهذه الأفكار تأثيرات بعيدة المدى على موقفه السياسي، ومنها دعمه الفوري لانتفاضة آية الله خميني في يونيو ١٩٦٣م. في الوقت نفسه، كان آل أحمد يُظهر ضيقه في كل مرة يشار إليه فيها على أنه «طالب علوم دينية»، حتى بعد مرور سنوات عديدة على مخالفته رغبة والده في أن يصبح كذلك[٢].

الذهاب إلى عبدان في مهمة:

كانت أول رحلة كبيرة لآل أحمد داخل إيران عام ١٩٤٥م، عندما ذهب في مهمة نيابة عن حزب تودة لتنظيم قضية الاشتراكية في عبدان. كانت تلك السنوات

(1) Shams Al e Ahmad's Introduction to: Al e Ahmad. *Safar beh Velayat e Faqih*, p. 10.

(2) Al e Ahmad. Dar Khedmat va Khianat e Roshanfekran, Op. cit., pp. 366: 367.

مليئة بالآمال الكبيرة؛ فهي السنوات التي قضاها آل أحمد باستخدام إيمانه السياسي الجديد غير المتخصص لصالح قضية اعتقد أنها كانت أشرف مسعًى يمكن للإنسان القيام به، وقد أعطته تجاربه في عبدان فهمًا حادًّا للأمور الداخلية للسياسة، وبالطبع أثَّرت في نزعته الساخرة التي استمرت معه بقية حياته.

الرحلة إلى قزوين للحصول على المعرفة:

قام آل أحمد عام ١٩٥٥م برحلة إلى قزوين باعتبارها جزءًا من مشروع كبير ومستمر لفهم إيران في عمقها الأكثر ريفية ووعورة وواقعية. سيحتفظ آل أحمد بسجل إثنوغرافي لهذه الرحلات، وبغضِّ النظر عن صدق هذه الملاحظات على المستوى الإثنوغرافي، وهو أمر لم ينشغل به آل أحمد؛ فإنها تُظهر اهتمامًا حقيقيًّا وقلقًا عميقًا بالطبقات الإيرانية الأفقر والأدنى. كما أعطته هذه الرحلات أيضًا فهمًا واقعيًّا للتنوع الموجود على مستوى الجماهير وأُطرهم المرجعية الثقافية. فبخلاف نموذج المفكر العلماني الإيراني الذي هو في العادة ينتمي إلى المدينة ولديه فهم محدود - إن وجد أصلًا - بالحياة الريفية ودقائقها، كان آل أحمد قادرًا من خلال هذه الرحلات المخططة بعناية على الشعور بنبض الشعب الذي كان يحاول أن يقوده إلى الخلاص، وخلال سنوات حياته تخلَّى آل أحمد عن كل افتراضاته المسبقة حول شكل هذا الخلاص.

إلى أوروبا، إلى «الغرب»:

في صيف ١٩٥٧م، ذهب آل أحمد في رحلته الأولى إلى أوروبا، ورافقته فيها زوجته سيمين دانشور، لمدة شهرين قضيا عطلتهما في كل من فرنسا وإنجلترا. هذه الرحلة لم يكتب آل أحمد تقريرًا عنها، ولكنه احتفظ بمذكرات[١].

كانت رحلاته إلى أوروبا، ولاحقًا إلى الولايات المتحدة، استمرارًا طبيعيًّا لاهتمامه الرئيسي الثقافي والسياسي بالغرب. وعلى الرغم من أنه في كتابه **(الاستغراب)** قد انتقد بشدة التقليد الأعمى لأخلاقيات وتصرفات الغرب؛ فإنه كان واعيًا بشدة بتفاصيل المشهد الثقافي الغربي، حتى في ظل القيود المفروضة على الجماعة الفكرية المثقفة

(1) Shams Al e Ahmad's Introduction to Al e Ahmad. *Safar beh Velayat e Isra'il*, p. 11.

في داخل إيران. هذه المعرفة كانت مفيدة بشكل خاص في مرحلة حاسمة من المسار الفكري لآل أحمد عندما أصبح - بعدما انفصل عن هويته الجماعية مع حزب تودة - أكثر قربًا من المدرسة الوجودية وقدرتها على التسامح مع حرية الأفراد، هذه الفردية كانت فيما بعد جزءًا مهمًّا من تعريف آل أحمد للالتزام السياسي.

التجوال في أنحاء إيران:

في عام ١٩٥٨م، ذهب آل أحمد إلى خوزستان (المحافظة الإيرانية الجنوبية)؛ حيث سافر سيرًا على الأقدام مسافة ٣٠٠ ميل من بهبهان إلى قزيرون. في الأزمان القديمة، كان الأجداد يقومون برحلات الحج أو حتى الرحلات العادية سيرًا على الأقدام؛ من مقاطعات بعيدة مثل خراسان أو فارس أو آذربيجان، كان الإيرانيون يمشون إلى الجزيرة العربية أو سوريا أو العراق؛ فقد كان الاعتقاد السائد أن الحج إلى مكان مقدَّس سيرًا على الأقدام سيعزز نبل وشرف هذا الواجب الديني في هذا العالم، وسيعظم من الثواب في الآخرة. وقد أسهمت هذه الجولات المطوَّلة من المشي في صحراوات إيران في تقوية الجانب الزاهد في آل أحمد وفي قدرته على مراجعة أفكاره.

مرة أخرى إلى «الغرب»:

عاد آل أحمد إلى أوروبا مرة أخرى لمدة أربعة أشهر عام ١٩٦٢م، من دون زوجته هذه المرة. في هذه الرحلة ذهب إلى فرنسا، وسويسرا، وألمانيا الغربية، وهولندا، وإنجلترا. يُذكر أنه كان قد أعدَّ مذكراته عن هذه الرحلة للنشر في كتاب، ولكن وفاته المفاجئة أجهضت هذا المشروع[1]. وبعد ذلك بسنوات، حينما نُشر النص الذاتي القصير (**شاهد قبر**)، سنعرف أنه في خلال هذه الرحلة دخل آل أحمد في علاقة غرامية قصيرة؛ في الواقع يحتاج هذا النص لمناقشة خاصة.

(**شاهد قبر**) هو نص ذاتي رائع من الصدق الفائق في تاريخ الأدب الإيراني الحديث. بشجاعة نادرة موجودة لدى قليلين من الإيرانيين المثقفين، عبَّر آل أحمد عن المشاعر العميقة لرجل يعاني من افتضاحه أمام الأفكار الليبرالية رغم التزامه الداخلي بالتقاليد بطبيعته وعفويته. تمثِّل معضلته الرئيسية في (**شاهد قبر**) ترجمة

(1) Loc. Cit.

على صعيدين؛ جنسي وفعلي، لما واجهه في الساحة السياسية. في هذا الكتاب اعترافات آل أحمد الخاصة؛ فقد قال له الأطباء إنه لا يستطيع أن يكون أبًا لأطفال من صُلبه بسبب انخفاض عدد الحيوانات المنوية في سائله المنوي. وبصرف النظر عن التفاصيل التقنية للمشكلة، يقدِّم آل أحمد حسابًا صريحًا ومفصَّلًا لرجل تقليدي معذَّب نتيجة انجذابه للعقل الليبرالي في الوقت نفسه الذي يشعر بالانزعاج منه؛ ففي هذا العصر التكنولوجي الغربي ولأول مرة، أصبح من الممكن أن يرافق الإيراني زوجته في زيارتها إلى طبيب أمراض نسائية ذكر، وهو الأمر الذي لم يكن مقبولًا قبل ذلك بجيل واحد؛ فوالد آل أحمد كان يمكنه أن يقبل بوفاة زوجته على أن يقبل بمعاينتها من قِبل طبيب ذكر، ولكن في جيل آل أحمد بدأ القبول النسبي بمثل هذه الفكرة خاصة بين المثقفين الليبراليين.

لن يجرؤ هؤلاء المثقفون على الحديث علنًا عن رفضهم لأن يرى رجل (سمِّهِ طبيبًا، ما الفرق؟) المناطق الخاصة في أجساد زوجاتهم، ناهيك عن لمسها وفحصها؛ ولكن آل أحمد كانت لديه الشجاعة للتعبير عن غضبه حينما اضطر لمصاحبة زوجته في مثل هذه الزيارة: «هل تعرف حقًّا ماذا يعني أن تكون قوَّادًا؟ لقد عشت هذا الإحساس في ذلك اليوم. نعم؛ لقد وضع زوجتي على سرير العمليات، تمامًا كما أفعل أنا على سريرنا، ثم شمَّر أكمامه، ووضع أدواته بيده، ثم كانت هناك هذه النظرة في عينيه التي ذكرتني بأختي التي لم توافق على إجراء عملية جراحية تلمسها فيها يد رجل غريب، وكانت هذه العملية في صدرها فقط! لقد أكلها السرطان، ورغم ذلك لم توافق حتى النهاية على العملية! كان شعر الرجل على يده ظاهرًا من خارج قفازاته الجراحية، وكانت زوجتي قد اضطجعت في وضع لا يمكنني حقًّا أن... ولكني حتى لم أصرخ! رأيت فقط أنني لم أستطع تحمُّل ذلك أكثر من ذلك، تمامًا مثل القوادين!»[1].

إن تجربة آل أحمد في أخذ زوجته إلى طبيب نسائي ذكر كانت رمزًا لمشكلته الرئيسية مع «الغرب»؛ فمن جهة فرضت ظروف آل أحمد وزوجته الراغبين في إنجاب طفل عليهما البحث عن أفضل مساعدة تقنية ممكنة، ورغم ذلك، في أثناء

(1) Al e Ahmad. *Sangi bar Guri*, p. 37.

القيام بالأمر بصفتهم ممثلين الآن للمجتمع الإيراني الحديث بأكمله، كان عليهما التضحية بما هو أغلى وأهم شيء بالنسبة لهم: كرامتهم كما يعرفونها. لم يكن هناك أحد في جيل آل أحمد يمتلك مثل هذه الشجاعة الأخلاقية للاعتراف بهذا التناقض الكامن في شخصياتهم، ولا أن يصف أيٌّ من المناضلين الإيرانيين البُعد الأخلاقي بهذا الشكل المقنع والمخلص!

رحلته إلى إسرائيل:

في شتاء ١٩٦٢م، وبعد رحلته إلى أوروبا، سافر آل أحمد إلى إسرائيل لمدة أسبوعين، وانضمت زوجته إليه. ظهرت مذكراته حول هذه الرحلة أولًا في مجلتين في عامي ١٩٦٤: ١٩٦٧م، وأُعيد تحريرها ونشرها لاحقًا من قِبل شقيقه شمس آل أحمد عام ١٩٨٤م[١]. في هذه الرحلة التي استمرت من ٤: ١٧ فبراير ١٩٦٣م، كان آل أحمد وزوجته ضيوفًا على حكومة إسرائيل[٢]. في هذا العام، كانت تجارب الاشتراكية المغايرة للنموذج الستاليني في المستعمرات التعاونية الإسرائيلية تحظى بكثير من الاهتمام من قِبل جيل الاشتراكيين الإيرانيين الجدد المختلفين مع حزب تودة، وقدَّمت مقالات للمثقفين الاشتراكيين المنشقين عن حزب تودة، مثل خليل مالكي، صورة إيجابية جدًّا لهذه المستوطنات التعاونية الإسرائيلية كانت مقبولة من جانب المثقفين الايرانيين[٣]. وعلى خلاف رغبة رجال الدين في قُم، قام مالكي وغيره برسم صورة إيجابية عن إسرائيل وتجربتها الاشتراكية في هذه التعاونيات.

وتسبَّب نشر أجزاء من مذكرات رحلة آل أحمد إلى إسرائيل في سبتمبر ١٩٦٤م؛ في حالة من الاستياء بين قرائه وأتباعه من داخل المؤسسة الدينية في قُم؛ فعلى سبيل المثال: قام السيد علي خامنئي – القائد المستقبلي للجمهورية الإسلامية، الذي كان

---

(1) Shams Al e Ahmad's Introduction to Al e Ahmad. Safar beh Velayat e Isra'il, Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 14.

لنموذج قراءة أسفار آل أحمد انظر:

Kazim Sadat e Oshkuri. “Siahat-nameh-ye Za'eri az Rusta” in Tabrizi (ed.). Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 27: 30.

(3) Shams Al e Ahmad's Introduction to Al e Ahmad. Safar beh Velayat e lsra'il, Op. cit., pp. 15: 16.

واحدًا من أتباع آل أحمد - بزيارة إلى طهران ومقابلة آل أحمد والتواصل معه لتسجيل استياء شباب المؤسسة الدينية من هذه الزيارة[1]. وعندما ظهرت، بعد حوالي ثلاث سنوات من ذلك، مذكرات آل أحمد حول هذه الرحلة إلى إسرائيل في مجلة، قامت حكومة الشاه فورًا بحظر المجلة ومصادرة العدد الأخير منها، ومع ذلك استُقبلت هذه المذكرات بحرارة كبيرة في قُم؛ لأنها كانت ناقدة لدولة إسرائيل. يجب علينا أن نذكر أنه في حين لم يتسنَّ للمثقفين العلمانيين في طهران قراءة هذه المذكرات بشكل كامل، فإن شباب المؤسسة الدينية في قُم قاموا بطباعتها أولًا في خمسة آلاف نسخة، ثم خمسين ألف نسخة، كما كتبوا مقدمة لها، ونشروها تحت عنوان (**إسرائيل: وكيل الإمبريالية**)، والعنوان الفعلي كما ظهر في الكتاب لاحقًا كان (**بداية للكراهية**)[2].

في أوقات كثيرة يبدو أن آل أحمد لا يشارك خليل مالكي والاشتراكيين من غير أعضاء حزب تودة الآخرين التفاؤل والحماسة بشأن إسرائيل. في الواقع، أدى نشر الجزء الثاني من مذكرات سفره عام ١٩٦٧م، الذي كان ناقدًا للحكومة الإسرائيلية، إلى غضب خليل مالكي[3]. كما أن هناك كثيرًا من الظن بأن نشر أجزاء متفرقة ناقدة للحكومة الإسرائيلية في نهاية الستينيات كانت أيضًا مسئولة عن ظهور كتابات مشابهة[4].

في الفصل الأول من الكتاب، الذي نشر جزئيًّا في ١٩٦٤م وتسبَّب في غضب شديد في أوساط شباب الحوزة العلمية في قُم؛ كان رأي آل أحمد فيما يتعلق بإسرائيل ليس له علاقة بكونها تهديدًا لأحلام العرب بإقامة خلافة موحَّدة (وهو أمر لم يكن معنيًّا به)، ولكنه اعتبر أن إسرائيل تقدِّم احتمالية إيجابية لظهور «شرق» قادر على موازنة قوة الغرب: «في عين الشرقي؛ فإن إسرائيل - بصرف النظر عن كل العيوب والتناقضات التي تحملها - هي أساس لقوة جديدة والخطوة الأولى في مستقبل ليس بعيدًا عن الآن»[5].

(1) Ibid., p. 36.

(2) Ibid., p. 37.

(3) Ibid., p. 39.

(4) Ibid., pp. 40: 43.

(5) Al e Ahmad. Safar beh Velayat e lsra'jl, Op. cit., p. 50.

كان آل أحمد يعتقد أنه بين تل أبيب وطوكيو هناك إشارات لظهور جديد لشرق قادر على النهوض في مواجهة الغرب، وفي الوقت نفسه كان يرى أن هناك عيبَيْن رئيسيين في وجود دولة إسرائيل: الأول أنها كانت تمثِّل سيطرة غربية قوية على بوابة الشرق، والثاني أنها كانت تجسِّد الثمن الذي يجب على الشرق البائس أن يدفعه مقابل الفظائع التي ارتكبها الغرب في كل من داشاو وبوخنوالد؛ ولكن هذا لم يغيِّر رأيه في أن إسرائيل هي نموذج باهر ورمزي في مواجهة الغرب: «بالنسبة لي بصفتي شرقيًّا، فأنا أعتبر إسرائيل نموذجًا أفضل من غيره، على كيفية التعامل مع الغرب. كيف يمكننا الاستفادة من صناعاته عن طريق القوة الروحية للشهادة الجماعية، وكيف يمكننا الحصول على تعويضات وإنفاق هذه الأموال على تطوير البلاد، وكيف نعظِّم الثمن الذي ندفعه نتيجة الاعتماد السياسي لمدة قصيرة على تحقيق النجاح لدولتنا الجديدة؟»[1].

ليس هناك شك في أن آل أحمد أبدى اهتمامًا بالعلاقات الإيرانية/ اليهودية، وناقش الدور الذي لعبه كل من إستير ومردخاي ودانيال وكورش في إعادة بناء الهيكل؛ ولكن ما جذب آل أحمد بشكل كبير بعد انفصاله عن حزب تودة عام ١٩٤٨م كان تجربة التعاونيات الاشتراكية المختلفة عن التجربة الستالينية، التي كان هو وعدد آخر من الاشتراكيين قد بدأوا في التعرف عليها والدعاية لها منذ أواخر الأربعينيات.

اعترف آل أحمد بأن هذا الإعجاب والكتابة بشكل إيجابي عن إسرائيل كان مثيرًا للاستياء من قِبل رجال المؤسسة الدينية في قُم[2]، ورغم ذلك استمر في اهتمامه بإسرائيل من خلال قراءة النصوص الخاصة بمحكمة نورمبرج وإعادة قراءة العهد القديم، كما كتب روايتين حول هذه التجارب، يبدو أن إحداهما اختفت![3] يذهب آل

(1) Ibid., p. 52.

(2) Ibid., p. 57.

لمزيد من التفاصيل حول أدب الرحلات الخاص بآل أحمد، انظر:
Naser Vothuqi's. "Az Urazan ta Kharg" in Dehbashi (ed.). Yadnameh-ye Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 473: 489.

(3) Al e Ahmad. Safar beh Velayat e lsra'il, Op. cit., p. 58.

أحمد خطوة أبعد من ذلك ويعبِّر عن تأييده الحقيقي لدولة إسرائيل؛ ببساطة لأنه لم يرَ - ولا يدَّعي أنه يحمل - أي تعاطف مع العرب، بوصفه إيرانيًّا شيعيًّا، ويذكر قائمة من الشكاوى بداية من إطلاق لفظ «عجم» (غير عرب) لوصفه و«رافضي» (شيعي)، وهما كلمتان محتقرتان، إلى حلم المصريين بقيادة العالم الإسلامي بأسره. هذه الأمور تحول دون وجود أي تقارب تاريخي ديني أو عرقي مع القضية العربية، ومن ثَمَّ يختتم آل أحمد بجرأة قائلًا: «بعد أن عانيت كثيرًا على يد هؤلاء العرب الذين لا جذور لهم، يسعدني أن أرى وجود إسرائيل في الشرق. وجود إسرائيل الذي يمكن أن يقطع أنبوب النفط عن شيوخ العرب، والذي يمكن أن يزرع بذور البحث عن العدالة والاستقرار في قلب كل بدوي عربي، والذي يمكن أن يسبِّب الكثير من الصداع للأنظمة الأحفورية غير الشرعية. هذه الأنظمة التي تُعتبر بمنزلة نتوءات متعفنة على ساق شجرة الإسلام القوية رغم قدمها، والتي يمكن أن يُطاح بها نتيجة الإعصار الذي يسبِّبه الوجود الإسرائيلي. في هذه الحالة يمكنني بصفتي شرقيًّا التخلص من طغيان الأنظمة العميلة التي أنشأتها شركات النفط»[1].

كما اهتم آل أحمد بالثنائية في حالة المهاجرين (الشرقيين والغربيين)، واعتبر أن محاولة إسرائيل تبنِّي اللغة العبرية لغةً وطنية كان قرارًا واعيًا وناجحًا؛ بغرض إذابة الفوارق الثقافية بين كلٍّ من اليهود الشرقيين والغربيين، فعبْر هذه اللغة الواحدة سيتم خلق هوية جامعة واحدة وجديدة لا شرقية ولا غربية، تمامًا كما هو الحال مع الأراضي الإسرائيلية التي تعتمد في وجودها على محور الشمال/ الجنوب ولا وجود للانفصال بين الشرق والغرب!

وفي معرض نقاشه لنشأة دولة إسرائيل، يرى آل أحمد بريطانيا باعتبارها الشرير الأكبر الذي قاوم وناهض بشكل ممنهج كل محاولات إنشاء دولة يهودية فلسطينية في الفترة ما بين ١٩١٨: ١٩٤٨م[2]. وفي هذا السياق، لا يمكن اعتبار تعاطف آل أحمد مع الفلسطينيين يشكِّل أي انتقاص من إعجابه بالإسرائيليين.

في الفصل الأخير من هذا الكتاب، تتغير لهجة آل أحمد بشكل كامل. إن

(1) Ibid., p. 62.

(2) Ibid., p. 84.

هذا الفصل، الذي نُشر وفقًا لشقيقه في يوليو ١٩٦٧م بعد حرب يونيو بين العرب وإسرائيل، يُظهر ازدراءً عميقًا تجاه اليسار الأوروبي والمثقفين الليبراليين الذين كانوا يُظهرون دعمهم لقضية إسرائيل. هذا التغيير الكبير في لهجته في الفصل الأخير يمكن أن يثير بعض الشكوك حول أصالته؛ فعلى الرغم من أنه من الصعب إثبات أن هذا الفصل تم تلفيقه فعليًّا من قِبل شخص آخر وزُج في هذا الكتاب، الذي جرى تحريره من قِبل شمس شقيق آل أحمد، فإن مضمونه المعادي لإسرائيل بشكل عميق يجعله مختلفًا بشكل كبير عن الفصول الأربعة السابقة في الكتاب، وما يزيد من هذا الشك هو النهاية المفاجئة للفصل السابق الذي لم ينتهِ بجملة كاملة وإنما بعبارة فرعية! بالإضافة إلى ذلك، فإن نبرة وأسلوب (الإسلاميين بشكل كبير) هذا الفصل الأخير يتناقضان بشكل جذري مع ما كان قد جاد به في الأجزاء السابقة من الكتاب. بينما تحمل الفصول الأخرى السحر والطابع المميزين لأسلوب آل أحمد في الكتابة، كتب هذا الفصل الأخير في صيغة رسالة كتبها شخص في أوروبا في ذلك الوقت ووجَّهها إلى شخص آخر في إيران. من الملحوظ أيضًا من محتوى هذه الرسالة/ الفصل أن مؤلِّفها كان في فرنسا حوالي شهري يونيو ويوليو عام ١٩٦٧م، ورغم ذلك فإنه من المحتمَل أن يكون آل أحمد قد كتب هذا الفصل بنبرة وأسلوب مختلفين بعد مرور أربع سنوات تقريبًا من انطباعاته الأوَّلية عن إسرائيل. في الواقع، قد تكون الحرب العربية/ الإسرائيلية في يونيو ١٩٦٧م ودعم «الغرب» لإسرائيل سببًا كافيًا في إغضابه ودفعه إلى إعادة تقدير أفكاره السابقة عن دولة إسرائيل بشكل شامل. وفي ظل غياب مستندات موثوقة إضافية، يجب علينا أن نترك هذا السؤال دون إجابة!

على أي حال، هذا الفصل الأخير يُعَدُّ إدانة عميقة لإسرائيل و«الغرب» والمثقفين «الغربيين»: «لأن النازية، هذا الإنجاز المزدهر للرأسمالية الغربية، قد جرَّت ستة ملايين يهودي بائس إلى أفران بشرية، اليوم يجب أن يتم ذبح وتشتيت ما بين مليونين إلى ثلاثة ملايين عربي من فلسطين وغزة وغرب الأردن، تحت رعاية الرأسماليين في وول ستريت وبنك روتشفيلد. ولأن المثقفين الأوروبيين المزعومين كانوا مسئولين جزئيًّا عن فظائع هتلر ولم ينطقوا بكلمة في ذلك الوقت؛ فهم الآن يعطون اليهود الضوء الأخضر نفسه في الشرق الأوسط، حتى يتم جلد شعوب مصر

وسوريا والجزائر والعراق بما فيه الكفاية لنسيان مكافحتهم ضد الاستعمار الغربي، وحتى لا يتم إغلاق قناة السويس مجددًا أمام الأمم المتحضرة!»[١].

في هذا القسم الأخير، يتناقض آل أحمد، أو أيًّا مَن كان كتب هذا الجزء، مع كل ما كتبه عن العرب أو عن التجارب الاشتراكية في إسرائيل في الأقسام السابقة من الكتاب. في هذا الجزء، لم تعد إسرائيل أمل الشرق للتحرر من الشيوخ الطغاة؛ بل هي «الدمى الأهم لرأس المال والاستعمار الغربي في الشرق الأوسط»[٢].

العرب هنا ليسوا الأعداء التاريخيين للفرس، بل هم «إخوة مسلمون»[٣]، وبينًّا ذلك في الأقسام السابقة من الكتاب، يُظهر آل أحمد نفسه كمراقب محب لليهود، لكنه هنا لا يتردد في استخدام تعليقات عنصرية مثل «البخل اليهودي المألوف» الذي منع الإسرائيليين من أسر الجنود المصريين في سيناء؛ حتى لا يتعين عليهم إطعامهم[٤].

ضائع بين الحشود:

في ربيع ١٩٦٤م، قام آل أحمد بالرحلة الأهم في حياته؛ رحلة الحج إلى مكة المكرمة. وفي عام ١٩٦٥م حرَّر مذكراته، التي نشرها عام ١٩٦٦م في كتاب بعنوان (**ضائع في الميقات/ ضائع بين الحشود**)[٥].

من الصعب المبالغة في عمق وشدة تأثير هذا الحج على آل أحمد. بالنظر إلى خبرة آل أحمد القديمة، يبدو أنه منذ رحلته القصيرة إلى النجف عام ١٩٤٣م وإجهاض رغبة والده في أن يتبع مسار علماء الدين، قد أجَّل آل أحمد عودته إلى موطن إيمانه، المصدر الأكثر إلهامًا لهويته. وبينما تُعتبر النجف عاصمة الفكر والفقه الشيعيين، تُعتبر مكة المكرمة قلب الإسلام الفعلي والروحي والرمز الأوضح

(1) Ibid., p. 90.

(2) Ibid., p. 92.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., p. 93.

(5) Ibid., p. 11. See Al e Ahmad. *Khasi dar Miqat*.
تمت ترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية، كذلك راجع كتاب آل أحمد (**ضائع بين الحشود**).

للإسلام أمام العالم. هذا ليس تأويلًا لقيم وجودية زمنية في رحلة آل أحمد، ففي ضوء أفكاره السياسية التي تطورت لاحقًا، اكتسب الإسلام بشكل عام والتشيع بشكل خاص أهمية متزايدة بالنسبة لمنظومته الفكرية. وبحلول عام ١٩٦٤م، كان آل أحمد قد تعرَّض للكثير من الخبرات بما يكفي ليتحول من خلال رحلة الحج هذه إلى مسلم كامل؛ فما نتج عن هذه الرحلة من إعادة تشكيل قناعاته الدينية المباشرة وإعادة النظر في انبهاره بالإسلام، هو مسألة تتجاوز بالفعل كونها مجرد تأثُّر برحلة الحج.

بالتأكيد هذه ليست الرحلة التي سيكتشف من خلالها آل أحمد الجزء المسلم داخل نفسه، ورغم ذلك فإن فعل الحج نفسه في قلب هذه الفترة الزمنية التي شهدت تعرُّض جيل آل أحمد من المثقفين للعلمانية بأشكالها المتنوعة؛ قد استدعى الجزء الإيماني الديني في داخله؛ لذلك يُعتبر كتاب آل أحمد (**ضائع بين الحشود**) اعترافًا عميقًا ومعقدًا بالإيمان. وفي هذا السياق، حدث التلاقي بين روحانيته المؤجلة وجدول أعماله السياسي الحديث، وقد أعطته رحلته إلى مكة فرصة جيدة لتطوير خطاب سياسي يجمع بين الانخراط السياسي والخطاب الديني:

«تحت غطاء تلك السماء وفي تلك اللا نهاية، قرأت كل قصيدة حفظتها، وأنا أتمتم لنفسي، ناظرًا إلى داخلي بعناية قدر الإمكان حتى الفجر، يبدو أن الكعبة ستكون قد بُنيت أيضًا بخرسانة مسلَّحة بحلول العام القادم، تمامًا مثل مسجد النبي»[1].

سوف تجد إعادة تشكيل آل أحمد لمعتقداته الدينية طُرقًا جديدة وغير تقليدية وخفية للتعبير عن نفسها، وفي هذا السياق هناك ثلاثة تواريخ مترابطة بشكل أساسي: نشر آل أحمد كتاب (**الاستغراب**) عام ١٩٦٣م، وأداؤه مناسك الحج إلى مكة عام ١٩٦٤م، ونشر مذكرات رحلته إلى مكة (**ضائع بين الحشود**) عام ١٩٦٦م. خلال هذه الفترة من ١٩٦٢: ١٩٦٦م عبَّر آل أحمد بشكل واضح عن إيمانه الديني العميق من خلال أداء مناسك الحج، بعد أن قام بتفكيكه أولًا في واحد من أنجح أشكال النصوص التي تُخفي البعد الإسلامي من خلال كتابه (**الاستغراب**).

(1) Al e Ahmad. Khasi dar Miqat, Op. cit., pp. 84: 85.

سنوضح لاحقًا العلاقة بين كل من كتابيه (**الاستغراب**) و(**ضائع بين الحشود**). وعلى الرغم من كون كتاب (**الاستغراب**) سابقًا زمنيًا لكتاب (**ضائع بين الحشود**)، فإن المحتوى الفكري له يجعله لاحقًا عليه. في الحقيقة فإن السبب في مثل هذا الاعتقاد يمتلك وجاهة معينة؛ فلمدة سنوات سابقة على عام ١٩٦٤م كانت فكرة الحج تختمر في عقل آل أحمد، ولكنه لم يكن يمكِنه أن يقوم بها قبل أن يعقل فكريًا هذه الرحلة الرمزية الأهم في التعبير عن إيمان المسلم. وفي خلال كتابه (**الاستغراب**)، يعبِّر بشكل واضح عن منطقه الفكري الذي قد يبرِّر مثل هذه الرحلة؛ إذ تظهر في هذا الكتاب عبارات إسلامية مثل عدائه لـ «دار الحرب» أو بشكل أكثر وضوحًا «الغرب».

من خلال عمله على كتاب (**الاستغراب**)، استطاع آل أحمد حل التناقض بين المكوِّن الديني فيه مع نزعته الحداثية العلمانية، وبمجرد حل هذا التناقض استطاع بسهولة شديدة حسم القرار بالذهاب إلى الحج. أما فيما يتعلق بتفسير الفترة الزمنية الممتدة من ١٩٦٤م (عام قيامه بالحج) إلى ١٩٦٦م (عام نشر الكتاب)، فيمكن تفسيرها بناء على مسألتين؛ الأولى: هي الفترة الطبيعية التي يستغرقها الكتاب منذ البدء في المشروع وحتى الانتهاء من المراحل النهائية لطباعته، والمسألة الثانية: تتعلق بالفترة الزمنية التي احتاجها آل أحمد للتوفيق بين موقفه الفكري من الحج في كتاب (**الاستغراب**) ومروره بالممارسة اليومية في الرحلة نفسها، التي ظهرت في كتاب (**ضائع بين الحشود**).

الذهاب إلى جنة الاشتراكية:

في صيف العام نفسه الذي أدى آل أحمد مناسك الحج في مكة، قام برحلة إلى الاتحاد السوفيتي. يا لها من مصادفة، إذا كانت مصادفة من الأصل! تمت دعوته للذهاب إلى الاتحاد السوفيتي للمشاركة في مؤتمر أنثروبولوجي دولي، وفي تلك الفترة كان قد سبق نشر كلٍّ من دراسته الإثنوغرافية (**أورازان**) ١٩٥٤م و(**سكان منطقة الزهراء**) ١٩٥٥م. استغرقت هذه الرحلة أكثر من شهر، واستكمل كتابه عنها عام ١٩٦٦م ونشرها في مجلة (**بارو**)، التي حُظرت وصودرت أعدادها على الفور

من قِبل قوات الساواك[١]. ويُذكر أن شمس آل أحمد (شقيقه) يعمل على نشر نسخة جديدة من الكتاب[٢].

لقاء كيسنجر في هارفارد:

في صيف ١٩٦٥م، سافر آل أحمد إلى الولايات المتحدة للمشاركة في مؤتمر في هارفارد استضافه هنري كيسنجر، واستمرت هذه الرحلة قرابة ثلاثة أشهر، وشملت زيارة إلى كندا. كتب آل أحمد عن هذه الرحلة ما يقرب من ١٨٠ صفحة، ونشر أجزاء منها في كتابه (**كشف حساب عن الثلاث سنوات**)، ولكن لم يُنشر النص كاملًا حتى الآن[٣].

أربع كعبات:

أشار كل من زوجة آل أحمد، سيمين دانشور، وأخوه شمس آل أحمد، إلى مخطوطة كان آل أحمد يعمل عليها خلال أيامه الأخيرة في عام ١٩٦٩م، وتستحق مناقشة خاصة. يروي كل منهما أنه كان ينوي نشر نص مجمَّع لأربع من سفرياته (إلى مكة، والقدس، وأوروبا والولايات المتحدة، والاتحاد السوفيتي) تحت عنوان واحد (**أربع كعبات**)[٤]. إن عنونة هذا النص بهذا العنوان الدال (**أربع قبلات للصلاة**) تشير بوضوح إلى رحلة آل أحمد في البحث عن هوية جمعية له ولجيله؛ فأوروبا والولايات المتحدة تشكِّلان وجهة للقبلة والصلاة وينضويان معًا تحت عباءة الغرب، ومن ثَمَّ فهي القبلة الأكثر إشكالية وسلبية. أما القدس (أو أورشليم

---

(١) ساواك أو سافاك: هي منظمة الاستخباراتِ والأمن القومي، وهي الشرطة السرية لمملكة إيران البهلوية، أسسها محمد رضا بهلوي شاه إيران، ووصفت بأنها «المؤسسة الأكثر كراهية وإخافة» بسبب ممارسات التعذيب وقتل معارضي النظام البهلوي (المترجم).

(٢) انظر مقدمة شمس آل أحمد لكتاب آل أحمد:

Safar beh Velayat e lsra'il, Op. cit., p. 12.

(3) Loc. Cit.

لم تُنشر مذكرات آل أحمد وظلَّت في حوزة زوجته سيمين دانشور. وذكر أخوه أن بعض كتاباته قد سُرقت من قِبل البوليس السري الإيراني (سافاك)، وإن كنا لا نستطيع التأكد من هذه المعلومة.

Ibid., pp. 12: 13.

(4) Ibid., p. 13.

بالنسبة لإسرائيل) فهي القبلة الوسيطة، فقد كانت القبلة الأولى للمسلمين والاتجاه الذي يستطيع الشرقيون التوجه إليه آملين في خلق بديل مقبول للغرب. أما الاتحاد السوفيتي فهو القبلة التي اختارها آل أحمد، التي تجسِّد الجنة الأرضية. وأخيرًا القبلة الأقرب بشكل مادي إلى إيران وبشكل عاطفي إلى آل أحمد هي مكة؛ حيث أدرك آل أحمد إمكانية تحقق وحدة المسلمين بشكل كامل. ولا يمكننا في حقيقة الأمر افتراض أن أيًّا من القبلات الأربع هي الأفضل بالنسبة لآل أحمد في نهاية حياته؛ فعلينا أن نترك الإشارة لرحلته الروحية الباحثة والمتجولة بين هذه القبلات الأربع.

الاستغراب:

قام آل أحمد عام ١٩٦٧م برحلتين؛ الأولى إلى أردبيل ودشت مغان، والأخرى إلى تبريز. أما رحلته إلى مشهد عام ١٩٦٨م، فقد قابل فيها الرجل الذي سيحمل إرثه الفكري فيما بعد؛ حيث التقى علي شريعتي. وأما رحلته الأخيرة فقد كانت إلى عسلام (قرية صغيرة في جيلان)؛ حيث تُوفي بسبب نوبة قلبية عام ١٩٦٩م.

ولكن أشخاصًا مثل آل أحمد يعيشون طويلًا بعد وفاتهم، فهم يشكِّلون جزءًا أساسيًّا من روح عصرهم. وقد أسهم في إعادة صنع تلك الروح بشكل كبير وفي إعادة تشكيل الثقافة السياسية في فترة الستينيات، من خلال نشره كتابه الأشهر عام ١٩٦٢م؛ أي كتاب (**الاستغراب**)، من حيث جاذبيته لجيل من النشطاء الاجتماعيين، فهذا النص ربما يكون النص الأهم في تاريخ إيران الحديث، فقد قُدم هذا النص بشكل منفرد وتسبَّب في مجموعة واسعة من الردود الإيجابية والسلبية، كما شكَّل لغة النقد الاجتماعي الإيراني خلال العقدين السابقين على الثورة، وأسهم في صياغة أساسيات «الموقف المضاد للغرب» في الخطاب الثوري الإسلامي. وأصبح مصطلح (**الاستغراب**) أو (**غربزانجي**) مكونًا أساسيًّا من مفردات النقد السياسي الإيراني في ستينيات القرن العشرين وما بعدها، حتى إن آية الله خميني استخدمها عندما ألقى محاضراته وكتب رسائله وبياناته في العراق. لا يوجد مصطلح مشابه يمكنه الادعاء بتمثيله روح عصره وجيله مثله، ولا يمكن إنكار قدرة هذا المصطلح على تقديم بناء نظري متماسك.

من الملاحظ أنه في الوقت الذي انتقد فيه آل أحمد مصطلح الاستغراب أو

التغريب، باعتباره أحد الأمراض؛ فإنه كان متأثرًا بالغرب آنذاك، كما شهد هو بنفسه بشكل ساخر؛ فقد انتقد كثيرًا تأثُّر المفكرين ذوي التوجهات العلمانية واهتمامهم الحصري بالتراث الثقافي «الغربي»، على حساب تراثهم الخاص، ورغم ذلك كان هو نفسه مسئولًا عن ترجمة عدد من الكتب الرئيسية لعدد من الكُتَّاب الغربيين؛ مثل: سارتر وأندريه جيد ودوستويفسكي وكامي وغيرهم، إلى اللغة الفارسية.

(الاستغراب) الخاص بآل أحمد كان نتيجة عملية أكثر تعقيدًا؛ فقد كان من الواضح أنه مؤمن بشدة بصحة ملاحظاته النظرية الخاصة بسيطرة «الغرب» على الثقافة السياسية الإيرانية الحديثة، وكثيرًا ما أشار إلى اندهاشه من استقبال كتابه، وأشار إلى أن صحة ملاحظته بخصوص التأثر بالثقافة الغربية لا تعود فقط إلى صحتها في ذاتها، ولكن أيضًا بسبب تشابهها وتقاربها مع كاتب ألماني كان قد ترجم أحد أعماله فيما سبق، وهو إرنست يونجر.

وعلى الرغم من صحة ملاحظته النظرية، فإن مجرد انتقاد **(الاستغراب)** كان سيضع آل أحمد على الفور في موقف الدفاع باعتباره مروِّجًا للتخلف والرجعية؛ فقد كان الاتهام بأنه «فقيه» موجودًا دائمًا، وكان عليه لمواجهة هذا الاتهام أن يكون مستعدًّا دائمًا لإثبات أنه «ليس فقيهًا» من خلال إظهار تقاربه مع «الثقافة الغربية: الفن والأدب، وبالطبع؛ النبيذ الجيد والجبن الفرنسي اللذيذ»[١].

كان الهدف الرئيسي لـ **(الاستغراب)** هو التعرف عليه وانتقاده باعتباره ظاهرة اجتماعية شائعة أزعجت آل أحمد بعمق، وقصد بهذا المصطلح الاهتمام المفرط وغير الملائم لقطاعات معينة من المجتمع الإيراني بأمور وأنماط «غربية» في الأصل، واعتبر هذا الاهتمام مرضًا رئيسيًّا قد أضعف تدريجيًّا الطابع الوطني الإيراني والمكوِّن الرئيسي فيها الذي هو الأخلاق الشيعية، فالاستغراب – كما صاغه آل أحمد – كان يؤثِّر سلبًا في جوهر الروح الوطنية الإيرانية أكثر من أي شيء آخر.

(١) يوجّه هانيبال تحية ومجاملة لآل أحمد قائلًا: «هذا الرجل يعرف النبيذ أفضل من أي شخص يعيش في باريس».

Hanibal. "Hichkas Jayash ra por Nakhahad Kard" in Tabrizi (ed.). Jalal Al e Ahmad, Op. cit., p. 51.

على الرغم من أن آل أحمد كان قريبًا جدًّا ليرى التقارب بين التعبير عن الوطنية الفارسية والاستغراب، فإن التعبير عن الوطنية الفارسية في الحقيقة كان يجري باستخدام مصطلحات تغريبية، وربما كانت المسألة الأكثر سخرية في مشروع آل أحمد الفكري أن الإطار الفكري الذي أسهم في تطويره (أي الأيديولوجية الإسلامية) كانت في حقيقة الأمر متأثرة بالاستغراب.

فالتقارب بين «الإسلام» (الذي لا يمكن أن يكون «أيديولوجية» في فهمه المقدَّس لذاته) و«الأيديولوجية» (التي هي بحسب التعريف مصطلح ما بعد ديني، وزائف حسب الرؤية الماركسية)؛ هذا التقارب يسبِّب تناقضًا لا يمكن حله إلا بالاعتراف بالحقيقة المزعجة؛ أن المسلمين أنفسهم أصبحوا أكثر «تغريبًا» حتى في مفاهيمهم ومصطلحاتهم المعارضة لـ «الغرب».

هناك الكثير من التشابهات العارضة في بناء هذا النص، وعلى الرغم من أن النص تحوَّل فيما بعد إلى بيان و«مانيفستو» مكافحة النفوذ الغربي؛ فقد بدأ النص بالترجمة الحرفية لكلمات أغنية أمريكية شهيرة. على الصفحة الأولى للكتاب، يظهر التناقض الداخلي الذي يعاني منه آل أحمد ويحاول التعامل معه في كل نصوصه وملاحظاته. ما جذب آل أحمد في الأغنية الأمريكية هو أنها تُغنَّى على لسان عامل منجم يخاطب القديس بيتر طالبًا منه أن ينسى روحه لأنه قد باعها لـ «الشركة»[1].

يشكِّل هذا الخطاب بالنسبة لآل أحمد إشارة رمزية لأولئك الذين يعتقدون أن الأفراد والمجتمعات قد فقدوا سلطاتهم وشرعياتهم الروحية والفكرية لصالح كيانات تجريدية وتكنولوجية مؤسسة في «الإدارات الصناعية» التي تمجد في «الآلة»، وهما مفهومان ذوا «نكهة غربية».

تُعَدُّ قصة نشر كتاب (**الاستغراب**) مثالًا جيدًا على كيفية توليد الأفكار والقوى ذات الأهمية الأيديولوجية في فترة الستينيات؛ فقد منحت الرقابة الدائمة – دون

(1) Al e Ahmad. Gharbzadegi, Op. cit., pp. 11: 12.

لنقد رائد لأفكار آل أحمد حول الاستغراب، انظر:

Daryush Ashuri. "Negahi beh Gharbzadeqi va Mabani-ye Nazari-ye An" in Dehbashi (ed.). Yadnameh-ye Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 490: 513.

قصد – درجة معينة من الشرعية لهذه النصوص عند ظهورها في الثقافة السياسية الإيرانية السرية، إذ أصبحت تفاصيل كيفية نشر مقالات آل أحمد ومصادرتها والرقابة عليها وإعادة نشرها سرًّا؛ عنصرًا قويًّا في الأساطير الحضرية التي أحاطت به. وتجسِّد مسألة نشر كتاب (**الاستغراب**) الطابع السياسي الأساسي لهذه الفترة، فقد تم تقديم محتوى الكتاب – أو على الأقل نسخة سابقة منه – أولًا إلى «لجنة توجيه الثقافة الإيرانية» في نوفمبر/ ديسمبر ١٩٦١م، وعندما نشرت اللجنة محضر اجتماعاتها في فبراير ١٩٦٢م، حُذف إسهام آل أحمد، وقد تحدَّث عن ذلك بمرارة:

«وزارة الثقافة لا تمتلك الكفاءة ولا القدرة على نشر هذا التقرير... لم يحنِ الوقت بعدُ حتى يقوم أحد مكاتب وزارة الثقافة بنشر تقرير من هذا النوع بصفة رسمية؛ لكن الوقت قد حان للأعضاء الكرام في تلك اللجنة لكي يتحملوا الاستماع إليه»[1].

في عام ١٩٦٢م، قام آل أحمد بنشر الكتاب بشكل خاص، ووزَّعه على أصدقائه وزملائه، ومن بين هؤلاء الأصدقاء كان محمود هومان، الذي كان يدرس الفلسفة في كلية المعلمين في طهران، ودفعته أفكار آل أحمد للتعرف على المفكر العدمي الألماني إرنست يونجر. وقام هومان بمساعدة آل أحمد في ترجمة نص قصير لهومان بعنوان (**عبور الحدود**)، وقد أخبر هومان آل أحمد أنه ويونجر «قد أدركا الظاهرة عينها، ولكن من زاويتين مختلفتين؛ فقد قالا الشيء نفسه، ولكن بلغتين مختلفتين»[2].

كان من المقرر أن يُنشر كتاب (**الاستغراب**) في العدد الأول من مجلة (**كتاب ماه**)، وهي مجلة تابعة لشركة كيهان للنشر. على الرغم من أن الفصل الأول من كتاب إرنست يونجر (**عبور الحدود**) – الذي ترجمه هومان وأحمد – قد نُشر في

(1) Al e Ahmad. Gharbzadegi, Op. cit., p. 15.

(2) Loc. Cit.
كان إرنست يونجر كاتب مقال معاصرًا لمارتن هايدجر، وكانا من أهم مفكري المدرسة الوجودية. واعتبر يونجر أن الإنسان المعاصر كان ضحية للتكنولوجيا، وهو الأمر الذي اهتم به آل أحمد أيضًا في كتابه (**الاستغراب**). وفي عيد ميلاده الستين كتب هايدجر خطابًا إلى يونجر يُعَد أفضل ما كُتب في نقد هايدجر للتكنولوجيا.

العدد نفسه، فإن نص (**الاستغراب**) تم منعه[1]. وفي أكتوبر ١٩٦٢م قام آل أحمد بطباعة ألف نسخة من الطبعة الأولى للكتاب، وفي وقت متأخر من عام ١٩٦٣م قام بمراجعته بغرض إصدار نسخة صغيرة الحجم، ولكن صودرت هذه النسخة من قِبل السلطات، وأفلس الناشر[2]. وفي عام ١٩٦٤م قام بإعادة كتابة النص كاملًا وأرسل هذه النسخة إلى أوروبا حتى يستطيع الطلاب الإيرانيون طباعتها، ولكنهم فشلوا في هذه المهمة، ولم يستطع آل أحمد مراجعة هذه النسخة فيما بعد، ثم قام بنشرها بشكل اعتذاري بعد ذلك[3].

يعترف آل أحمد بأنه استعار مصطلح (**الاستغراب**) من أحمد فرديد، أستاذ الفلسفة في كلية تدريب المعلمين، وقد استخدم فرديد هذا المصطلح في اللجنة نفسها التي قدَّم فيها أحمد تقريره[4].

نجاح النص:

لا يمكننا أن نخطأ في تقدير تأثير هذا النص على الثقافة السياسية للستينيات؛ فمنذ البداية وحتى في أثناء حياة آل أحمد نال هذا النص نجاحًا واسعًا، وجرت طباعة وتوزيع عدد من النسخ بشكل سري في داخل إيران وخارجها، وقد أشار آل أحمد إلى هذه الحالة الاستثنائية في نشر كتابه التي أدت إلى أن الكتاب «أصبح أكثر صخبًا من مناقشته»[5]؛ ولكن الحقيقة أن هذا الكتاب جرت قراءته ومناقشته في المدارس الثانوية والجامعات بوصفه إحدى القراءات السرية التي أسهمت في تشكيل الوعي السياسي للشباب الإيراني في الستينيات. كان يكفي أن يكون الشخص قادرًا على الاقتباس من الكتاب بشكل حرفي، ولكن الواقع أن شهرة هذا الكتاب تعود إلى

---

(1) Ibid., p. 16.

(2) Ibid., p. 17.

لقراءة متعاطفة مع نص الاستغراب، انظر:
Bahram Rezayen. “Gharbzadegi: Marthiyyeh-ye Jahan e Chapavol Shodeh” in Tabrizi (cd.). Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 69: 72.

(3) Al e Ahmad, Gharbzadegi, Op. cit., p. 17.

(4) Ibid., p. 16.

(5) Ibid., 17.

الجوانب الرمزية فيه بشكل أكبر من النقاش النقدي للغة الأيديولوجية المشحونة لمثل هذا النص. كان آل أحمد يتطلع إلى لغة أكثر توازنًا مفاهيميًّا وأدق نظريًّا من طريقته في الكتابة، ويظهر هذا في اعتذاره للقراء «عليكم أن تسامحوني، بعد كل هذه المراجعات فما زال قلمي متمردًا»[١].

كان آل أحمد واعيًا بشكل خاص بأن لغة كتابته لغة متعجلة وغير دقيقة، ويُذكر أن هذا الاعتراف والإدراك الذاتي من قِبل آل أحمد قد شاركه فيه كل من شريعتي ومطهري. هذه السمة المشتركة بينهم وبين معظم مفكري ومنظري الثورة الإسلامية في إيران ترجع إلى أنهم جميعًا كان يمكنهم الكتابة بشكل أكثر دقة لو توفَّر لهم مزيد من الوقت لتطوير أفكارهم، وقد أظهر آل أحمد هذا الوعي بتلك السمة حينما شعر بأنه يعبر إلى مجالات العلوم الاجتماعية والاقتصادية:

«هذا التقرير لا يعمل على مستوى تقديم تعريف لهذين القطبين (الشرق والغرب) من النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والنفسية، أو حتى على مستوى الحضارتين هذا سيكون مهمة دقيقة، ولكن كما سترون، بناءً على عدم معرفتي بهذه العلوم؛ فقد اضطررت أحيانًا إلى اللجوء إلى بعض العبارات العامة في هذه المجالات»[٢].

وقد أشار مرة أخرى إلى عدم كفاية معرفته لمعالجة المشكلة بشكل صحيح، فأعطى مثالًا على كيفية اكتشاف زلزال قادم: «على أي حال، حان الوقت للاستفادة من المعلومات التي توفرها المعامل والمراصد في الجامعات عن خصائص الزلزال؛ ولكن قبل أن يقوم المرصد بقياس أي شيء، سنجد الحصان في الحقل قلقًا ويهرب إلى الصحراء الآمنة. يريد هذا الكاتب - على الأقل - أن يرى شيئًا بحاسة شمٍّ أكثر من الحاسة التي يمتلكها كلب الراعي، وقدرة على الرؤية تصل أبعد مما يراه الغراب، أو أكثر من أي شخص آخر لم يستطع أن يرى أي شيء أو

(1) Ibid., p. 18.

لوجهة نظر مختلفة عن هذا النص، انظر:

Isma'il Nuri-Ala. "Ma'na-ye Ejtema'i-Siasi-ye Gharbzadegi" in Dehbashi (ed.). Yadnameh-ye Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 527: 537.

(2) Al e Ahmad. Gharbzadegi. Op. cit., p. 22.

يتعرض لأي شيء»[١].

يجب أن يُعزَى نجاح (**الاستغراب**) إلى قدرته على الاستحواذ على خيال جيل كامل كان يبحث عن هوية ثورية ولغة للتمرد. في الأربعينيات، قدَّم حزب تودة التعبير الفكري والمؤسسي الضخم للاتجاهات العلمانية التي كانت كامنة في إيران، على الأقل منذ بداية القرن، وخلال هذا العقد كان الإسلام - باعتباره لغة ثورية حقيقية ذات صلة بالواقع الإيراني - في وضع ساكن ودفاعي. بعد عام ١٩٥٣م وأزمة حزب تودة مع تجربة مصدق والانقلاب عليه، بدأ تفوُّق الأيديولوجيات العلمانية، وخاصة الشيوعية، في التلاشي. ومنذ الفترة التي تلت الانقلاب على مصدق، أصبح الإيرانيون أكثر استعدادًا لاستقبال أيديولوجيات مختلفة والتأثر بها، سواء القومية المحلية والليبرالية أو الشيوعية المخالفة لأيديولوجية حزب تودة التي اعتنقها العديد من أعضاء مجموعات حرب العصابات. وفي هذا السياق يأتي نص (**الاستغراب**) لآل أحمد (العضو السابق في حزب تودة) ليعرض فجأة مجموعة كاملة من الإمكانات الجديدة، من حيث بناء الأفكار الثورية لأنشطة ثورية محتمَلة.

لا يمكننا التأكيد أن آل أحمد قد أدرك بنفسه الإمكانات الكاملة للمفاهيم الأيديولوجية التي طوَّرها: «أعتقد شخصيًّا أنها كانت مجرد مناقشة لمشكلة معاصرة، وعلى أفضل تقدير، فإنها ستختفي في غضون عام أو عامين على الأكثر. ولكن كما ترى، فالألم لا يزال موجودًا وتزيد دائرة العدوى كل يوم»[٢].

بالنسبة لآل أحمد، فقد كان (**الاستغراب**) نوعًا من المرض[٣] الذي انتقل إلى الجسم الإيراني (الشرقي). من الواضح أن المرض جاء من «الغرب»، ولكن الجسم الإيراني (أو الإسلامي) كان ضعيفًا بما فيه الكفاية ليمنحه زخمًا ومساحة للانتشار؛ ولذا فإن الاستغراب هو تشوُّه وشذوذ ومرض وانحراف عن الطبيعي والصحي. لم يناقش آل أحمد الغرب والاستغراب فقط في الأبعاد الخاصة بالإنتاج الاقتصادي

(1) Ibid., p. 23.

(2) Ibid., pp. 17: 18.

(3) Ibid., p. 21.

فقط، ولكن الأهم من ذلك الأبعاد الأيديولوجية الخاصة بالتنظيم الفكري والفني[1]؛ بل وأهم من ذلك في السياق الأيديولوجي لتنظيم مجموعة معقَّدة من الإنجازات الفكرية والفنية. هذه القوة المزدوجة لـ «الغرب» مكَّنته من محو الشرق بشكل أكبر وأوسع.

الأجندة الخفية:

بالإضافة إلى الأهداف الظاهرة والمعلنة لـ (**الاستغراب**)، فقد كانت هناك أجندة خفية أكثر جدية من مجرد تحديد مرض اجتماعي، هذه الأجندة الخفية – وربما حتى عن غير قصد – كانت مستترة لدرجة أن آل أحمد نفسه لم يدركها بشكل كامل؛ فقد شمل الكتاب في حقيقة الأمر القدرة على اكتشاف الإمكانات الكامنة الموجودة في خطاب سياسي إسلامي أيديولوجي حيوي وقوي. وعلى الرغم من أن زملاءه العلمانيين لم يستطيعوا إدراك هذه الإمكانات؛ فقد كان آل أحمد قادرًا على اكتشافها بمجرد المراقبة البسيطة للتجارب التاريخية. فكل من خبرة ثورة التباك في عامي ١٨٩٠: ١٨٩١م والثورة الدستورية في عام ١٩٠٦م؛ يكشف لنا عن قدرة دعوات رجال المؤسسة الدينية لتعبئة الجماهير واستجابة الجماهير لها مقارنة بدعوات السياسيين من أي تيارات سياسية أخرى. وكشفت تجربة مصدق أنه في حالة السياسيين من التيارات السياسية المختلفة الذي يمتلكون صلات قوية برجال المؤسسة الدينية، كانت لديهم فرصة أكبر مع الجماهير مقارنة بأولئك الذين يتبنَّون موقفًا معاديًا للمؤسسة الدينية. كما أثبتت تجربة حزب تودة في تعبئة الجماهير فشلها في استخدام الرموز الغريبة المترجمة والمتبناة من قِبل المجموعات المحلية، وأن هذه المصطلحات لا تمتلك أي قدرة على التأثير في الجمهور المستهدَف. وقد أدت حركة الخميني في عام ١٩٦٣م، بعد عام واحد فقط من ظهور كتاب (**الاستغراب**) إلى تأكيد هذه القناعة الخاصة بقدرة المؤسسة الدينية ورجالها على تحريك الجماهير بشكل أكبر من أي تيار سياسي علماني.

ولكن هذا الاستنتاج، حتى وإن كان دقيقًا وصحيحًا تاريخيًّا، لم تجرِ مناقشته إلى النهاية من الناحية النظرية في كتاب (**الاستغراب**)، إنما جرى هذا من قِبل منظرين

(1) Ibid., pp. 21: 22.

آخرين وفي نصوص أخرى. ولكن بالنسبة لآل أحمد فلم يستطع تطوير الفكرة إلى النهاية؛ إذ أدرك الإمكانات الموجودة في التشيع ولكنه لم يستطع التعبير عنها بشكل واضح. في نصين آخرين، أحدهما نسخة مطورة من (**الاستغراب**) والآخر (**عن خدمات وخيانة المثقفين**)؛ ركز آل أحمد على ضرورة وجدوى النظام الديني، الذي يمكن تسييسه لتحقيق التعبئة الثورية على مستوى الجماهير. بين هذا الهدف وما تم تحقيقه في النهاية، من خلال جهد جماعي لجميع منظري «الأيديولوجية الإسلامية»، هناك مسافة كبيرة لم يستطع آل أحمد رؤيتها أو قياسها، واضطلع بهذه المهمة في المقام الأول كل من شريعتي ومطهري اللذين استطاعا إدراك الطيف الأيديولوجي الواسع الكامن في التقاليد الشيعية. وقد أضاف منظرون آخرون ستجري مناقشتهم في هذا الكتاب - سواء عن قصد أو من دون قصد - مزيدًا من المواد والزخم والأبعاد والزوايا إلى الهيكل الأيديولوجي الذي بناه الثلاثي المكوَّن من آل أحمد وشريعتي ومطهري. وتلخصت النتيجة النهائية، والشرط الثوري الحتمي الذي تشكَّل قبل الثورة بحوالي ثلاثة أو أربعة عقود، في تطوير نسخة واحدة لإمكانية الأيديولوجية الإسلامية في القيام بدورها باعتبارها مذهبًا أيديولوجيًّا ثوريًّا.

على الرغم من أن آل أحمد رأى، بشكل هامشي وعلى سبيل الصدفة، هذا الاحتمال بوجود وعي وخطاب سياسي على أساس شيعي، وعلى الرغم من أن تحقُّق هذا الاحتمال كان نتيجة عمل آخرين؛ فإنه لا يمكن إنكار الجهد الذي قام به آل أحمد في الفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، في تجسير الفجوة بين التاريخ والحاضر في العقل الجمعي السياسي الإيراني؛ هذا التجسير اعتمد عليه فيما بعد كل من شريعتي ومطهري واستطاعا البناء عليه لتثوير الجماهير.

ربما العامل الحاسم في هذا الرابط هو تعاطف آل أحمد مع المؤسسة الدينية، وعلى الرغم من تبنِّيه خطابًا علمانيًّا؛ فإن تعاطفه مع رجال المؤسسة الدينية وإدانته قمع الحكومة لاحتجاجاتهم كان واضحًا جدًّا في (**الاستغراب**)؛ إذ يقول: «في هذا العالم الذي تتحدد فيه مصائر الحكومات والحدود الدولية على مائدة المفاوضات وليس في ساحات المعركة... يصبح تجهيز المظليين والفرق الخاصة مفيدًا فقط

لقمع احتجاجات طلاب الجامعات أو لقمع احتجاجات طلاب الفيضية»[١].

إن الاصطفاف مع المؤسسة الدينية كان متناسبًا ومتسقًا مع الشك العميق المتجذر تجاه كل العناصر الأجنبية، ومن ثَمَّ تشارك آل أحمد مع باقي جيله في تبنِّي الخطاب الإيراني المعتقد في نظرية المؤامرة، التي ترى في الغرب قوة عظمى لا يمكن مواجهتها. هذا الشعور كان يُعفي من تحمُّل أي مسئولية عن الكوارث الوطنية الحالية ويباهي بمجد تاريخي مضى. والسطور التالية توضح لنا كيف حلَّل تجربة مصدق والانقلاب الذي تلاها:

«كان ثمة حد أدنى من الحرية حتى عام ١٩٥١م، عندما تم تأميم النفط، وبعد ذلك قامت الولايات المتحدة بإخماد هذه الحركة، وقررت تغيير تحالفاتها والقطع التي تحرِّكها. فيجب وضع بعض هذه القوى في معسكر عدم الفاعلية[٢]، أما القوى الأخرى فيجب هزيمتها بشكل معين حتى تستطيع الرأسمالية الأمريكية الحصول على ٤٠٪ من أسهم الإنتاج، الحصة نفسها التي كان يحصل عليها البريطانيون. وهذه هي قصة الانتفاضة الوطنية في (٢٨ مرداد ١٣٣٢هـ/ ١٩ أغسطس ١٩٥٣م)»[٣].

الإسلام وضرورة الخطاب السياسي الحديث:

أدت هذه الرؤية التآمرية للتاريخ إلى زيادة جاذبية نص آل أحمد في وسط قرَّائه، وبُني هذا الشعور بالثقة بين آل أحمد وقرَّائه على قدرته على استخدام البعد الأهم والأقرب لقلوب الإيرانيين؛ اللغة الفارسية، ومن ثَمَّ استطاع آل أحمد في كتابه أن يطوِّر خطابًا جدليًّا ناجحًا يسعى إلى ربط القضايا السياسية الحديثة بالتراث المفهومي التقليدي للغة الفارسية، التي هي المكوِّن الأهم في الهوية الإيرانية. وتعود أصول هذا الخطاب السياسي الحديث إلى مرحلة الثورة الدستورية وظهور أسلوب

---

(1) Ibid., pp. 168: 169.

(٢) هذه إشارة إلى شعر الشاعر الفارسي القَزْوَسَطي عمر الخيام (١٠٤٨: ١١٣١م)، والأبيات التالية محاولة لتقريب المعنى:

"Think, in this battered Caravanserai Whose Doorways are alternate Night and Day, How sultan after sultan with his pomp Abode his Hour or two, and went his way". Khayyam. *Rubaiyat of Omar Khayyam*, p. 48.

(3) Al e Ahmad. Gharbzadegi, Op. cit., p. 87.

جديد في الفارسية قادر على التخلص من محسِّناتها اللفظية الشكلية. لا يعني تبنِّي آل أحمد الأسلوب الجديد في كتابته ونثره نفيَه أو إنكارَه للأساليب والطرائق التقليدية في الكتابة؛ ففي الواقع انتقد بشكل مستمر نظام التعليم الإيراني بسبب طريقته المصطنعة السطحية في التعامل مع الدراسات الكلاسيكية: «في برامج جميع هذه المدارس، لا توجد إشارة إلى الاعتماد على التقاليد، ولا يوجد أثر لثقافة الماضي، ولا توجد علاقة على الإطلاق بين البيت والمدرسة، وبين المجتمع ككل والفرد»[١].

المشكلة أن هذه الإمكانيات الموجودة في الدين لتثوير الخطاب قد تنقلب على الدين نفسه، وهو الأمر الذي عمل على مواجهته آل أحمد، فقد كان على آل أحمد أن يواجه مشكلات هذا الخطاب الديني ونواقصه؛ إذ تسبَّب هذا الاهتمام في إغضاب العديد من المفكرين العلمانيين والثوريين الراديكاليين الذي أصروا على إسقاط مفاهيم ماركس الخاصة بالوعي الطبقي على جمهورهم، وكثيرًا ما اتهم هؤلاء آل أحمد بالرجعية والتطرف[٢]. وفي الوقت نفسه، رفض العديد من أعضاء المؤسسة الدينية والمثقفين المتدينين أن يتقبلوا ما اعتبروه إقحامًا للغة سياسية في المجال الديني، ورفضوا هم أيضًا الاعتراف بآل أحمد، اللهم إلا من حيث اتهامه بالانتهازية في استغلال الأفكار الإسلامية[٣].

في الواقع، يمكننا أن نقبل بعض الشك في جدية آل أحمد حول تنظيره الخاص بالأيديولوجية الإسلامية الثورية؛ إذ يظهر لنا أن اهتمامه بالأيديولوجية الثورية الإسلامية في داخل الثقافة السياسية الإيرانية كان اهتمامًا بدأ يظهر بشكل تدريجي، وبحلول تلك الفترة أصبح معروفًا أنه «حاول التقرب من عدد من الأشخاص بغرض ترجمة القرآن الكريم إلى الفارسية، ولكن بلغة أكثر سهولة في الفهم»[٤]، فقد كانت الترجمات المتاحة للقرآن ترجمات حرفية بسبب الاعتقاد المذهبي في عدم جواز

(1) Ibid., p. 117.

(٢) لمراجعة مثل هذه الاتهامات ضد آل أحمد والردود عليها، انظر:
Mostafa' Zamani-nia's Introduction to Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 26: 27.

(3) Ibid., p. 27.

(4) Ibid., p. 31.

تغيير كلمة الله، فكانت هذه الترجمات عصية على الفهم، ومن ثَمَّ فإن ترجمة القرآن بلغة ثورية وذات صلة بالواقع – على الرغم من المآخذ الفقهية – كان من شأنها أن تضع هذا النص المقدَّس في خدمة منظري الأيديولوجية الإسلامية.

تُظهر مذكرات الطالقاني بخصوص آل أحمد الفكرة نفسها المتعلقة باهتمامه بالقرآن وبتطوير رموز دينية بشكل عام، فيقول: «أول ما يجب عليك معرفته هو أن جلال كان ابن عمي[1]، وأنه كان متعصبًا في إيمانه، وكان توجهه إلى حزب تودة تعبيرًا عن هذا التعصب». ويعبِّر الطالقاني عن أسفه على هذا الانتماء، ولكنه يستطرد قائلًا: «فيما بعد، وبعد انتهاء عصابة تودة، عاد آل أحمد إلى أهله وإلى عاداتنا وتقاليدنا، وأصبح مرتبطًا بالدين»[2]. من اللافت للنظر أن الطالقاني اعتبر كتابيه **(الاستغراب)** و**(ضائع في الحشود)** أفضل كتابين لآل أحمد، وكما سبقت الإشارة؛ فهذان الكتابان يوضحان بشدة العلاقة الملتبسة والتوترات الداخلية التي صاحبت رحلة آل أحمد في إعادة بناء هويته الدينية.

وأضاف الطالقاني أن آل أحمد كان حاضرًا دائمًا في دروسه في تفسير القرآن، وقال: «أصبح جلال متجذرًا بشكل جيد في إيمانه، وأصبح مهتمًّا بالتقاليد الإسلامية. وقبل أسبوعين من وفاته، كنا قادمين من شميران، وأصر على أن أزوره في كوخه في عسلم لكي نتبادل أطراف الحديث، لقد كنت أتطلع إلى هذه الزيارة، ولكنني عرفت بوفاته»[3].

حينما كان آل أحمد مستعدًّا وقادرًا على استخدام الإسلام لأغراض ثورية، لم يكن مستعدًّا بالقدر نفسه لكي يعضد حجته بالشرعية الأيديولوجية المطلوبة. في الحقيقة، لم يكن هو شخصيًّا واعيًا بحقيقة الإمكانات الثورية لما دعا إليه من العودة إلى الذات، ولكنه في كتابه **(الاستغراب)** كان قد أدرك عجز الناشطية الإيرانية، وخصوصًا تلك المتعلقة بحزب تودة في تعبئة الإيرانيين وراء الدعوة الثورية:

---

(1) *Keyhan newspaper*, Shahrivar 4, 1358/ August 26, 1979, p. 5.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

«لماذا انتقدوني في كتاب (**الاستغراب**)؟ لم أُعطِ اهتمامًا لنضال الشعب في القضايا السياسية؛ من الثورة الدستورية حتى الوقت الحاضر، لم أتجاهل هذا النضال ولكنني مررت عليه بصمت؛ لأنه لو كانت قيادة هذا النضال (على الرغم من كل الصعوبات التي واجهوها والسجون والمنفى) مناسبةً، لكان حالنا اليوم أفضل بكثير. بالطبع، لا يمكن أن نلوم الشعب على هذه الهزيمة، ولكنها القيادة غير المستعدة للأخذ بمقود هذه الحركات هي التي تسببت في هذه النتيجة»[١].

كان وصفها بـ «القيادة غير المستعدة» هو حكم آل أحمد على الأيديولوجيات العلمانية/ المعادية للدين، مثل حزب تودة والأحزاب السياسية الأخرى. ومن خلال كتابه حاول آل أحمد، باستخدام كل أدواته المحدودة، الإشارة إلى الخطاب الديني وإمكاناته، فلم يكن يمتلك الكثير من الأدوات فيما يتعلق بمعرفته بالعلوم الإسلامية؛ ولكن في العقد الأخير من حياته عزل نفسه عن الأفكار العلمانية. وقد تحولت الانتقادات الساخرة للعلمانيين المجايلين لآل أحمد في حياته إلى انتقادات مريرة فيما بعد نجاح الثورة الإسلامية[٢].

تشكيل الهوية الثورية:

لم يكن الاهتمام المتزايد لآل أحمد بالصلاحية السياسية للخطاب الأيديولوجي الإسلامي موجهًا فقط ضد الأيديولوجيات العلمانية المنافسة، ولكنه أيضًا أدان اهتمام الدولة بمرحلة ما قبل الإسلام. واعتقد أن محاولات عائلة بهلوي للتأكيد على هذا المكوِّن في الهوية الإيرانية هي محاولات متأثرة بالغرب لإفساد الهوية الإيرانية المعاصرة، وقد اتهم القوى الاستعمارية الغربية وعملاءها المحليين بالآتي:

«أنهم يشجعون فقط نوعًا واحدًا من الانتماء؛ الانتماء إلى إيران القديمة، الإعجاب بقورش وداريوس وزوروستر، يرجعون إلى تاريخ إيران ما قبل الإسلام، وكأن الفترة منذ الأسرة الساسانية وحتى حكومة رضا شاه ما بعد انقلاب مصدق هي

(1) Al e Ahmad. Gharbzadegi, Op. cit., p. 142.

(2) Mostafa' Zamani-nia's Introduction to Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., p. 107.

مجرد يومين فقط وقد كنا نائمين في تلك الفترة!»[١].

اعتبر آل أحمد أن الفترة المبكرة في حكم الأسرة البهلوية في العشرينيات من القرن العشرين هي الفترة التي حدثت فيها موجة ضخمة من التغريب قائمة على إنكار ضخم للتراث الإيراني الإسلامي، وخلال هذه الفترة كانت كل الشركات - بما فيها شركات الإسبرين - تروِّج لمنتجاتها باستخدام الرموز الأخميدية[٢]، كما كانت هناك محاولات دائمة لاستدعاء الرموز الزرادشتية من أجل نفي الصلة بالإسلام؛ ولكن حتى هذه الحضارات كانت بالنسبة لآل أحمد ذات صلة بالتاريخ الإيراني الإسلامي والهوية.

هذه الأيديولوجية الإسلامية المطعَّمة بتفسيرات تاريخية معاصرة كانت واحدة من الأدوات المهمة التي وظفها آل أحمد في تشكيل هوية ثورية دينية. وفي مقابل التعريف الوضعي للسياسة، قدَّم فهمًا دقيقًا للعلاقة بين الدين وما أطلق عليه الخرافات وعلاقتها بصنع وعي جمعي سياسي. وفي هذا السياق كان آل أحمد رائدًا في جيله:

«حتى لو كانت السياسة علمًا، فهي فرع من العلوم الإنسانية ذات التعريفات الواسعة، خاصة ما يتعلق بتأسيسها على الوعي الجمعي من الدين، والسلوكيات الخرافية، ومن اللغة إلى آداب السلوك»[٣].

هذا لا يعني أن آل أحمد كانت لديه افتراضات خاطئة فيما يتعلق بالواقع التاريخي واحتياجاته الآنية، فإحدى شخصياته الرئيسة في كتابه (**نون والقلم**) تذكر: «أنا معارض بشكل رئيسي لكل الحكومات؛ لأن كل حكومة مؤسَّسة على استخدام العنف»[٤]. هذا يكاد يكون تطابقًا بين رؤية آل أحمد وتعريف فيبر للدولة[٥]؛ فقد استطاع

(1) Al e Ahmad. Dar Khedmat va Khianat e Roshanfekran, Op. cit., pp. 327: 328. Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., p. 55.

(2) Ibid., pp. 55: 56.

(3) Ibid., pp. 43: 44.

(4) Ibid., p. 45.

(5) Weber. "Politics as a Vocation" in Weber. *From Max Weber*, p. 78.

التجرد من كل محاولة لفهم السياسة والافتراضات الخاطئة حول العدالة والحق في الأنشطة السياسية، وواصل البحث - بدلًا من ذلك - في واقع حياته وما يمكن تطويره لصالح الأغراض الثورية. إذا لم نستطع مَوْضَعة الأغراض الثورية بشكل جيد في الظروف السياسية والتاريخية، فإنها ستظل دائمًا موجودة على المستوى النظري ولن تستطيع تعبئة الجماهير.

وفي كتابه (**الاستغراب**) استطاع آل أحمد إدراك ما أطلق عليه «الوعي التاريخي للأمة»[1]، الذي كان يتعرض لخطر دائم من قِبل السيطرة الثقافية الغربية، وكان التعبير الأوضح لهذه السيطرة الثقافية للغرب متمثلًا في الأسطورة التي روَّجتها أسرة بهلوي عن نشأتها وعلاقتها بالاستعمار، ومن ثَمَّ ذكر آل أحمد:

«من أجل خلق الارتباك في الوعي التاريخي للأمة، أرادوا تجاهل سياق الفترة التاريخية، وحاولوا ربط انقلاب عام ١٩٢٠م مباشرة بتراث كورش العظيم وأردشير، متجاهلين أن هناك مسافة تزيد على ألفي عام بين الحدثين. كانوا يعلمون بأن هذه المسألة مهمة جدًّا، وأنه فقط من خلال التقليل من أهمية الخلفية «الدينية والثقافية» للإنسان الإيراني، سيكون من الممكن فتح الطريق لهجوم الغرب وسيطرته، كمنع حجاب النساء، وارتداء القبعة الأوروبية، ومنع الاحتفالات الدينية، وهدم التكيات، ومنع مجالس العزاء، وتقييد علماء الدين»[2].

وتصوَّر آل أحمد أن فقدان هذا المكوِّن الحاسم للهوية الجماعية الإيرانية بشكل تدريجي، قد تزامن مع التعرض المستمر والمتزايد للأخلاق الغربية. في كتابه (**الاستغراب**)، استعرض آل أحمد الطريقة التي تم بها تصوير الغرب ومنتجاته وابتكاراته للداخل الإيراني، والتركيز على بُعد التفوق التكنولوجي الغربي:

«لم نتمكن من الحفاظ على هويتنا «الثقافية التاريخية» في مواجهة الآلة وهجومها المحتوم، وبدلًا من ذلك فقد جرى تذويبنا. المسألة المهمة هي أننا لم

(١) هناك أفكار مماثلة في كتاب آل أحمد:
Kar nameh-ye Seh Saleh, Op. cit., p. 140; Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 54: 55.

(2) Kar nameh-ye Seh Saleh, Loc. Cit.

نتمكن من اتخاذ موقف محسوب تجاه هذا الوحش المعاصر!»[1].

أولوية «الآلة» في عصر التكنولوجيا «الغربي» أثَّرت وأربكت الطابع الوطني للإيرانيين؛ فبعيدًا عن مسألة صياغة الموقف المحسوب، فقد كان الإيرانيون من جيل آل أحمد إما مرعوبين بشكل جماعي منها بسبب إعجابهم بها، وجرى استيعابهم بشكل كبير في دائرتها، أو رفضوها بشكل كامل، بالإضافة إلى رفض الفساد الأخلاقي المرتبط بها. بالطبع، كان آل أحمد بعيدًا كل البعد عن تطوير برنامج واضح لكيفية تصميم «استجابة محسوبة وتقييم»، ومع ذلك كان تأثير كتابه يشير إلى وجود عملية من شأنها أن تغيِّر بشكل كامل وعميق وعي الإيرانيين فيما يتعلق بالغرب؛ فقد استطاع آل أحمد ببساطة فهم جوهر عصره المزيف: نخبة سياسية وفكرية جديدة ترى نفسها جماعة مظلومة، وتعاني من خيبة الأمل، وفسرت أحلامها بشكل خاطئ؛ كل هذا جرى على يد مفهوم نظري ضخم يُسمى «الغرب»، فقد تجذَّر الاغتراب بعمق في (عدم) تكوين الطابع الإيراني:

«لقد نسينا الآن تمامًا معنى المنافسة، تم استبدال معنى العجز ومعنى العبودية به. لم نعد نرى أنفسنا تستحق أي حق، بل حتى إذا سعينا إلى تبرير جانب من شئوننا في هذا العالم، فنقيمه بناء على أسسهم الغربية، نتبع توجيهات مستشاريهم، وندرس مثلهم، ونجري تعدادات مثلهم، ونجري أبحاثًا مثلهم؛ ولكن حتى إذا قبلنا ذلك على اعتبار أن العلم له منهاجية عالمية لا ترتبط بدولة معينة، فإن الشيء المثير للاهتمام هو أننا نتزوج مثلما يفعل الغربيون، ونمارس الليبرالية كما يفعلون، ونقيم العالم ونلبس ونكتب مثلما يفعلون، كما لو أن مبادئنا الخاصة قد قُمعت بالكامل. نعم، الآن نتيجة تلك المنافسات القديمة؛ انتهى أحدهما أخيرًا من تنظيف المسرح، ويقوم البطل الآخر بتقديم العرض الجديد، ويا له من عرض! فضيحة إباحية، وجنون محيِّر، وسفه مُذل حتى يتسنَّى لهم نهب النفط!»[2].

إن الواقع يوضح لنا أن عقودًا من التغريب المستمر لم تؤدِّ إلى خلق إحساس بكراهية الذات، ولكن يمكن اعتبار كتاب آل أحمد بمنزلة استجابة واعية من قِبل

(1) Al e Ahmad. Gharbzadegi, Op. cit., p. 28.

(2) Ibid., p. 53: 54.

كائن حي يرفض وجود عنصر «أجنبي» مزروع فيه؛ هذا العنصر الأجنبي هو الإجبار الجمعي على استبطان هيمنة الثقافة الغربية، ولم تجرِ مواجهته بناء على إحساس بالندية، ولكن بإحساس واسع بالعلاقة غير المتكافئة بين الغرب وإيران الإسلامية.

إذا أخذنا في الاعتبار مناسبات التفاعل المباشر مع «الغرب»، كما حدث في التاريخ الإيراني قبل الإسلام أو في بدايات التاريخ الإسلامي، كان من الممكن أن نصل إلى نتائج أكثر إيجابية فيما يتعلق بترجمة القيم الثقافية، ولكن بسبب هذا الشعور بعدم التكافؤ مع الغرب؛ فقد كان الوعي الجماعي الإيراني يترجم القوة العسكرية «الغربية» إلى هيمنة أخلاقية قوية. على مستوى سطحي، يمكننا القول بأن كتاب **(الاستغراب)** كان ضربة قاسية ومستدامة ضد الأخلاق «الغربية» وصحة عالميتها، ولكن في الواقع هذا التحليل قد زاد في البناء الأسطوري لكيان اسمه «الغرب» أو «الآخر»، الذي يقف في مواجهة فهم الإيرانيين لـ «ذواتهم». والفقرة التالية هي واحدة من أكثر الفقرات إثارة للجدل في كتاب **(الاستغراب)**، ولكنها أيضًا من أكثرهم شهرة:

«إن الزعيم الديني الذي أيَّد مفهوم المشروعية (المؤسَّسة على فهم ديني)، هذا المفهوم الذي جرى صكه لكي يتناغم مع مفهوم «الدستورية» (ولكن في الوقت نفسه ينفيه)، قد جرى شنقه في أثناء الثورة الدستورية. هذه الحادثة تكشف لنا عن التراجع في مواجهة موجة التغريب. في الحقيقة أنا أوافق على أن المرجع الشهيد الشيخ فضل الله نوري شُنق ليس لأنه عارض «الدستورية» - التي كان يؤيدها في البداية - ولكن لأنه كان يفضِّل نوعًا من الحكومة تقوم على الشريعة الإسلامية المقدَّسة، لكنني أضيف أيضًا لأنه دافع عن الإسلام بكليته. على أي حال، منذ ذلك اليوم تم ترسيخ الاستغراب مثل الختم المسكوك على جبيننا، ومن ثَمَّ أعتبر أن جسد مثل هذا الشخص المهم معلقًا على المشنقة هو بمنزلة علم مرفوع على سطح هذه الأرض دلالة على الهيمنة الغربية بعد مرور مائتي عام من النضال المستمر»[1].

بسبب القوة الساحقة للدستوريين لـ «تغريب الحكومة الإيرانية»، تم قتل الشيخ فضل الله نوري على يد الليبراليين العلمانيين المتأثرين بالغرب، بحيث يتم القضاء

---

(1) Ibid., p. 78.

على الإسلام بوصفه قوة سياسية ممكّنة. واعترافًا بأهمية الإسلام باعتباره مصدرًا شرعيًا للأيديولوجية الثورية، سعى آل أحمد إلى إحياء المعارضة والتذكير بالتدفق الذي حدث للأفكار الغربية أثناء الثورة الدستورية.

تحققت هزيمة الشيخ فضل الله نوري وشُنق وتم إسكات قضيته، وانتصر «التغريب» على القوى المحلية للثقافة والدين الإسلامي. ولإعادة إحياء الأيديولوجية الإسلامية، كان يجب العمل على خلق جيل جديد من المفكرين والمثقفين، وفي كتابه شرح لنا رؤيته حول هذا الجيل الجديد المبنية على نماذج من القرن التاسع عشر.

«لو كان في تلك الأيام (القرن التاسع عشر) تلقَّى كل من أتابك[1] وأمير كبير تعليمًا مذهبيًا قويًا، وهما من هما، فكل منهما رجل حكيم ذو خبرة حياتية طويلة اكتسبها من خلال تقاليده ومعاييره الشرقية، وأقدامهما راسخة في المعتقدات والعادات والتقاليد الخاصة بهذا الجزء من العالم؛ لكان الوضع الحالي فيما يتعلق بالمثقفين الإيرانيين المستغرقين في التراث الغربي مختلفًا تمامًا، ولكنهم لا يمتلكون قوة هذين الرجلين ولا ذكاء الحاج ميرزا آقاسي»[2].

ما هو لافت للنظر هنا هو أنه حتى في منتصف الستينيات - أو في أولها - رأى آل أحمد كلًّا من «الزمن» و«التجربة» و«التقاليد» و«المعايير الشرقية» و«المعتقدات» و«التراث» و«العادات»؛ يشكِّل مجموعة المبادئ الصحيحة والشرعية التي تميز المثقف الإيراني، سواء أكان ثوريًا أم غير ذلك. ولكن هذه الأفكار تضع آل أحمد بشكل مباشر في مواجهة زملائه من المثقفين العلمانيين، ولكن في الوقت نفسه ستجعله أكثر وعيًا بالإمكانات المخفية للثقافة السياسية الشيعية.

---

(١) أتابك: في الأصل لقب تركي أطلقه السلاجقة والمماليك على بعض رجال البلاط والوزراء والقادة، ومعناه: سيد أو أمير، لكن المراد به هنا هو ميرزا علي أصغر خان أمين الملقب بـ "أتابك أعظم" (١٨٥٨: ١٩٠٧م): رئيس وزراء إيران خلال عهد ثلاثة ملوك قاجار؛ ناصر الدين شاه، ومظفر الدين شاه، ومحمد علي شاه، وشغل مناصب الوزير، ورئيس الوزراء، والمستشار لما يقرب من ربع قرن، اغتيل ودفن في قُم (المترجم).

(2) Ibid., p. 137.

الإمكانات المخفية:

كان آل أحمد قادرًا على إدراك حساسيات الثقافة السياسية الشيعية والنطاق المتنوع للذاكرة الجمعية الشعبية؛ فعلى سبيل المثال: كان يفتقر إلى التعقيدات الفقهية المرتبطة بمسألة غيبة الإمام، ولكنه كان قادرًا على إدراك التداعيات السياسية لمثل هذا المعتقد التقليدي: «٩٠ بالمائة من الأشخاص الأعزاء في هذا البلد يعتبرون الحكومة أداة للظلم ومغتصبة لحق إمام العصر، «عجَّل الله تعالى فرجه الشريف». ولهذا لديهم كل الحق في عدم دفع الضرائب، وخداع سلطات الحكومة، والهروب من الخدمة العسكرية باستخدام الأعذار المختلفة، وعدم تقديم إجابة صريحة لأي مسئول تعداد»[١].

بسبب انتشار مثل هذه المعتقدات الدينية، كان الأشخاص أكثر استجابة للتحريض الذي تقوم به السلطة الدينية. كان حادث تأميم النفط على يد مصدق في أوائل الخمسينيات هو أفضل مثال في التاريخ الإيراني الحديث الذي اعتقد آل أحمد أنه يُظهر بشكل جيد كيف يمكن استخدام المشاعر الإسلامية المشتركة بين الناس لأغراض سياسية؛ فقد اعتقد بشدة أن سبب نجاح حركة تأميم النفط يعود إلى التعاون والتكامل وتقارب المصالح بين القوى السياسية والدينية، أي بين مصدق وبعض العناصر الدينية:

«كان قادة ذلك الوقت أذكياء بما فيه الكفاية لقيادة الصراع ضد الحكومة، بالتعاون مع المؤسسة الدينية؛ لكي يُظهروا أمام كل أفراد الشعب أن الحكومة – التي هي أداة الظلم – قد منحت امتياز النفط للشركة البريطانية، وتعاملت بمنتهى القسوة مع مواطنيها! وهذا في حقيقة الأمر هو الدرس الأهم الذي يجب أن يتعلمه المثقفون والقادة من هذه الأزمة»[٢].

وبينما كان آل أحمد يفكر في استخدام المشاعر الدينية القائمة والفعالة لأغراض سياسية، ذهب شريعتي خطوة إضافية وسعى إلى غرس معتقدات سياسية

(1) Ibid., p. 104.

(2) Ibid., p. 111.

جديدة وقوية من خلال إعادة تنشيط جوانب محددة من التقاليد الإسلامية التاريخية والأسطورية. أما مطهري فقد دعم أفكار آل أحمد الرائدة، وأسهم أيضًا في تدعيم منجزات شريعتي في تطوير الخطاب الثوري. وفي هامش الفقرة المذكورة أعلاه، نرى اقتراح آل أحمد الضمني المتكرر الذي يُستخدم الإشارة إلى أحد المراقبين الفرنسيين[١]، بخصوص النتائج الفعالة التي يمكن أن تترتب على دمج المشاعر الدينية في السياسة، ليس فقط في إيران، ولكن في جميع أنحاء العالم الإسلامي. واستند آل أحمد على غروسيه، في أن هذا أمر ممكن الحدوث، على الرغم من الانقسام السني - الشيعي الذي يفصل بين الإيرانيين ومعظم العرب. وفي نهاية هذا الحاشية[٢]، أعاد آل أحمد تكرار أن «ما قلته بالتورية قد قاله هذا السيد الفرنسي بشكل أوضح قليلًا»، وهذا يشير ثانية إلى قدرته أو استعداده لمناقشة فكرته بشأن توظيف الإسلام سياسيًّا بشكل علني. كان هذا نوعًا من الرقابة المزدوجة من جانب آل أحمد: إحداها بوضوح من قِبل مسئولي الحكومة، والأخرى من قِبل المؤسسة الدينية في قُم، التي كان غير متأكد من ردود فعلها تجاه مثل هذه الاقتراحات، وذلك باستثناء الخميني.

من المهم أن نتذكر أنه حتى عام ١٩٦١م - أي قبل عام من نشر كتاب **(الاستغراب)** - كان آية الله البروجردي ما زال هو المرجع الأعلى في إيران، وكان قراره وتوجهه بممارسة التقية سببًا في تشكك آل أحمد في مدى استجابة المؤسسة الدينية لأفكاره؛ ولكن بعد نشر الكتاب بعام واحد حدثت انتفاضة آية الله خميني في يونيو ١٩٦٣م ضد الشاه، وأدت إلى زيادة قناعة آل أحمد بالآثار المترتبة على أفكاره.

كانت قناعات آل أحمد حول تأثير الكتاب مؤسَّسة بشكل جيد؛ فقد وصلت أفكاره إلى جوهر القناعات السياسية لمجايليه، وبناء عليه فكَّر في كيفية تحقيق الاستفادة الكاملة من هذا الوضع:

---

(١) الإشارة المرجعية في ص ١١ من كتاب (غربزاده) تشير إلى رينيه جروسيه:
La Face de l'Asie, p. 132.

(2) Al e Ahmad. Gharbzadegi, Op. cit., p. 111.

«لنتمسك بشيء ما، ربما يمكن أن نتمسك بهويتنا، ليس بالطريقة التي انتهجتها تركيا؛ هل تفهم ما أقصده؟ هذا هو السبب في أنني ما زلت أفكر في هذه المسألة، وأتمنى بعد خمس سنوات أن تكون كل الأفكار البسيطة التي ذكرتها في كتاب **(الاستغراب)** قد استقرت مثل استقرار الماء في الأعماق، وبالتالي سيظل الكتاب وأفكاره على قيد الحياة، لقد اعتقدت أنه لن يستمر لمدة شهرين وسيموت، وهذا يعني أنه سيُنسى، ولكن على ما يبدو لم يحدث ذلك، وما زالوا يتحدثون عنه»[١].

يجب علينا ألا نفهم أن قلق آل أحمد بخصوص توظيف الإسلام سياسيًّا كان قلقًا على مستقبل الدين الإسلامي، فقد كان واعيًا بإمكانية توظيف الدين والمعتقدات التراثية بشكل فعَّال لخدمة الثورة المضادة والأهداف الاستعمارية: «في العالم الذي نعيش فيه، كلما تشددت الحدود الوطنية، وزادت قوة التقاليد العرقية، وزادت خطورة طموحات الملوك القدامى؛ اتسعت دائرة انتشار المعتقدات الدينية المتصلبة، وزادت أعماق السجون التي تُحبس فيها الأمم والشعوب»[٢].

حول خدمات وخيانة المثقفين:

كان المنتج الأخير الذي صاغ فيه آل أحمد رؤيته لكيفية توظيف الإسلام سياسيًّا هو مقالته الطويلة حول خدمات وخيانة المثقفين، المعروفة بعنوان **(روشنفكران)**، وكان من الصعب نشر هذا النص[٣]. كان آل أحمد قد بدأ العمل على هذا النص بعد انتفاضة الخميني عام ١٩٦٣م والقمع الدموي الذي تعرَّضت له[٤]؛ فقد كان يعتقد أن المفكرين العلمانيين الإيرانيين هم من يتحملون مسئولية فشل هذه الحركة[٥]. في إحدى لقاءات الغداء الأسبوعية المعتادة مع بعض أصدقائه في دار الفنون وحزب

---

(1) Al e Ahmad. Kar nameh-ye Seh Saleh, Op. cit., p. 164; Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., p. 171.

(2) Al e Ahmad. Gharhzadegi, Op. cit., p. 110.

(3) Al e Ahmad's letter to Amir Pishdad and his note to this effect in Dehhashi (ed.). Nameh-ha-ye Jalal Al e Ahmad, Op. cit., pp. 203: 204.

(4) Al e Ahmad. Dar Khedmat va Khianat e Roshanfekran, Op. cit., vol. 1, p. 16.

(5) Loc. Cit.

تودة، انتقد آل أحمد بشدة زملاءه السابقين في حزب تودة واتهمهم بالمشاركة في إفشال الحركة[١]، وفي الواقع، بعد انتقادات آل أحمد العنيفة أُلغيت هذه المناسبات بالكامل.

يُعَد هذا النصر هو الأقوى من حيث انتقاد المفكرين والمثقفين العلمانيين؛ فبعد أكثر من ثلاثة عقود من الخبرة في الحياة السياسية الإيرانية، توصَّل آل أحمد إلى أن هؤلاء المفكرين هم مجرد مجموعة من المنافقين الذين يتطلعون فقط إلى «الغرب» من أجل الآمال والتطلعات والإرشاد: «المثقف الإيراني تحوَّل تدريجيًّا إلى جذر غير مزروع في تربة هذه الأرض؛ عيونه دائمًا متجهة نحو أوروبا، ويحلم دائمًا بالهروب إلى هناك عندما تسيء الإذاعة البريطانية (**بي بي سي**) لرأس الدولة المخلوع رضا شاه شخصيًّا، ينضم المثقف فورًا إلى الجوقة، وفجأة يصبح الجميع من أعضاء حزب تودة يدينون الدين لرجعيته، والحكومة لكونها استبدادية!»[٢].

نلاحظ هنا أن آل أحمد اعتبر حزب تودة المثال على كون هؤلاء المثقفين «بلا جذور»، وقد ذهب في اتهاماته إلى أبعد من ذلك بكثير؛ فقد اتهم بوضوح الحزب، وكل تجربته التاريخية، بارتكاب أخطاء على درجة عالية من الخطورة: «خلال هذا الوقت بالذات في الأربعينيات، كان حزب تودة هو الوحيد الذي كان له صوت وكانت له القدرة على قيادة مجموعة من الناس وكان له تأثير، وعلى الرغم من ذلك فقد كان هناك الكثير من الأخطاء والأفعال الخاطئة، وحتى الخيانة؛ ولهذه الأسباب بالذات انفصلنا عنه في عام ١٩٤٨م»[٣].

وبناءً على هذه الخبرة الطويلة، بدأ آل أحمد في تطوير فهم أكثر واقعية للثقافة السياسية الإيرانية. رأى بوضوح المجموعة المحددة من العمليات الرمزية الجماعية التي يمكن أن تحرك الناس في النهاية؛ فقد أظهرت الخبرات التاريخية أن الحركات الثورية يمكن أن تكون ناجحة فقط عندما يتم توجيهها من قِبل شخصيات ورموز للسلطة أقرب إلى مشاعر الجماهير الإيرانية. المثال الجيد في هذا السياق هو خبرة

(١) لقد سمعت هذا من المترددين على مثل هذه الاجتماعات.

(2) Ibid., vol. 2, pp. 149: 150.

(3) Ibid., vol. 2, pp. 320: 321; Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., p. 101.

مصدق: «أثناء أزمة تأميم النفط، توحَّد علماء الدين والمثقفون الليبراليون في ذلك الوقت في حركتهم المضادة للاستعمار، وتمت تعبئة الجماهير في الشارع، وكانت الحركة في النهاية قوية بما يكفي، إلى أن قررت شركات النفط التدخل بشكل مباشر لكسرها»[١].

ركزت انتقادات آل أحمد الرئيسية لحزب تودة، والخبرة التي استخرجها من فترته معه، خصوصًا في سياق أزمة مصدق؛ على عدم قدرة الحزب على ترجمة الأفكار الرمزية الماركسية الضخمة إلى قضايا محلية عملية، لتتوافق مع خصوصيات الثقافة السياسية الإيرانية؛ «لأن حزب تودة لم يستطع أن يعطي نفسه شكلًا محليًّا ووطنيًّا، ومن ثَمَّ لم يستطع حل مشاكل الناس». واستطرد آل أحمد: «لم يكن لديه إلا أن يؤسس جذوره على الموجات، وليس في عمق المجتمع»[٢]. «ولأن حزب تودة فشل في الاستجابة لأبسط مشكلات قاعدته الناخبة، فإنه في الحقيقة زاد في هذه المشكلات، وأحيانًا كان مصدرًا للعديد منها في البلاد»[٣].

من وجهة نظر آل أحمد، وخصوصًا في نهاية حياته، كانت المؤسسة الدينية مؤسسة سياسية قادرة على تعبئة الأمة. وكان من بين أهم انتقاداته لحزب تودة رفض الحزب العمل في تحالف مع الحركات الاشتراكية؛ مثل: القوة الثالثة، التي أسسها هو وخليل مالكي بعد انشقاقهما عن الحزب في عام ١٩٤٨م، أو مع الجبهة الوطنية التي اعتبر آل أحمد أنها سرقت من حزب تودة كامل قواعده الشعبية وبالتالي الشرعية. كما رفض الحزب أي تعامل مع رجال الدين: «وهكذا بينما كان حزب تودة حاضرًا، لم يمكِّن لأي نظام فكري آخر أن يجد الصمود والقوة اللازمين، بحيث يمكن فيما بعد أن يكون هناك نوع من البديل»[٤].

يمكننا أن تؤكد أن آل أحمد كان يبالغ قليلًا في تقديره حول عدم وجود الأيديولوجية السياسية البديلة القادرة على تعبئة الغضب؛ فمن المقرر أن حزب

(1) Zamani-nia. Ibid., p. 103.

(2) Ibid., p. 108.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

تودة احتكر المشهد السياسي الإيراني لفترة من الزمن، ولكن هذا الاحتكار نتج عن عاملين بالأساس؛ الأول: قدرة حزب تودة على عرض نوع جديد من الوعي السياسي الجديد وغير المسبوق والذي كان مقبولًا من جيل الشباب الغاضب. والعامل الثاني: هو أن الحزب كان القوة السياسية الأكثر تنظيمًا في التاريخ الإيراني المعاصر. ومن خلال الاستخدام الكفء لعدد من الإستراتيجيات المكيافيلية، مثل استعمال الترهيب والتخويف وحملات الكذب والتضليل وتخويف المعارضين من خلال العصابات وحتى القتل الأيديولوجي للمنافسين؛ استطاع الحزب الحفاظ على تفوقه التنظيمي والأيديولوجي في داخل المشهد السياسي الإيراني، ولكن كل هذه الجهود ظلت سطحية وعاجزة عن استبدال الأساطير الشائعة الأكبر والأعمق والأكثر انتشارًا في الثقافة السياسية الشيعية، التي كان رجال الدين حرَّاسها الأساسيين.

كان آل أحمد يعتقد أن رجال الدين الشيعة بقدراتهم السياسية هم البديل المنشود بالنسبة له، بصرف النظر عن درجة تدينه وتقواه الصادقة التي ظهرت بشدة في أواخر حياته والتي لا يمكن التحقق منها، فقد أدرك آل أحمد القوة السياسية الكبيرة الموجودة في داخل المؤسسة الدينية الشيعية، وكان هذا الإدراك والاعتراف بهذه القدرات السياسية استجابةً مباشرة واعترافًا نتج عن تقييم التجربة الفاشلة لحزب تودة. وفي جملة واحدة لخَّص آل أحمد قصة نجاح وفشل حزب تودة: «من ناحية، هاجم الحزب الحكومة بوصفها ممثلة للطبقة الحاكمة (وهذه كانت نقطة قوته وسبب توسع شعبيته)، ولكن من ناحية أخرى، هاجم كل حركة أيديولوجية ودينية أخرى (وهذا كان نقطة ضعفه وسبب فشله)»[1].

وتجسدت عزلة حزب تودة عن المجتمع - الذي كان من المفترض أن يقوده بشكل خاص - خلال أزمة تأميم النفط؛ فحينما أطلق مصدق دعوته، عارضه حزب تودة وسعى إلى حماية حقول النفط الإيرانية في الشمال لصالح رفاقه الروس. في مقطع لا يُنسى من كتابه (**روشنفكران**)، هناك شعور حقيقي وصادق بالذنب والعار لدى آل أحمد عندما يلتقط هذه اللحظة الدقيقة التي جسَّدت إحباطه من

(1) Loc. Cit.

الحزب: «هناك وقت كان فيه حزب تودة لديه شيء ما ليقوله عن نفسه؛ أطلق حملة ثورية، وهاجم الاستعمار، ودافع عن العمال والفلاحين، وكانت لديه أهداف عظيمة، وكانت لديه القدرة على إثارة الحماسة! كنا شُبانًا وأعضاء في الحزب ولا نملك أدنى فكرة عمن كان يدير المشهد من وراء الستار، فقد كنا نعيش التجربة. ولكن الإحباط بدأ بالنسبة لي في اليوم الذي كنت فيه مسئولًا عن الأمن والنظام في إحدى تظاهرات الحزب، نيابة عن بعثة كافتاردزي لتأمين النفط في الشمال من مدخل مقر حزب تودة (في شارع فردوسي) إلى تقاطع مخبر الدولة: كانت بدلتي وأدوات التأمين حول ذراعي تُصدر أصواتًا عالية، ولكن في بداية شارع شهاباد، رأيت مركبات النقل الروسية في الشارع، جميعها في صف واحد، مليئة بالجنود، يراقبون ويحمون تظاهرتنا. فجأة اندهشت وخجلت جدًّا حتى إنني تركت التظاهرة، وتوجهت إلى زقاق السيد هاشم، وألقيت أدوات التأمين في الهواء»[1].

شهد آل أحمد ليس فقط هزيمة حزب تودة بميوله الاشتراكية، ولكن أيضًا هزيمة الجبهة الوطنية بخطابها القومي، واعتبر هذين التيارين بمنزلة دليل على التغريب. وفي مثال آخر من الكتاب نفسه، أعطى تقديرًا متكاملًا وسليمًا حول سبب فشل الأيديولوجيات المستوردة في تعبئة الجماهير الإيرانية في حركة ثورية:

«إذا كان كل من حزب تودة والجبهة الوطنية قد هُزما، فهذا يعود إلى السبب الرئيسي؛ وهو أن كل هؤلاء السادة قد مارسوا السياسة بأفكار مستوردة: مُفاخرين بالشيوعية والاشتراكية (حتى لو كان ذلك سريًّا وليس علنيًّا)، ولم يحاولوا حتى تكييف تلك «الأنماط الفكرية» مع الظروف المحلية. وقد أسفر هذا عن مواجهة أُسس ومعتقدات الشعب التقليدية. في السياق العام للسياسة، تجاهلوا تمامًا علماء الدين. (إذا كان للجبهة الوطنية تأثير أكبر على الناس في وقت أقلمن حزب تودة، فإن ذلك كان بسبب علاقتها بعلماء الدين واعتمادها عليهم. وفي غياب طبقة عمالية ضخمة يمكنها ادعاء الدفاع عن مصالح الطبقة العاملة، وبوجود الأغلبية العظمى من الفلاحين؛ فقد تجاهلت هذه القوى تمامًا مشاكل الفلاحين والأراضي، ومشاكل

(1) Ibid., p. 109.

أخرى لا يمكنني التطرق إليها هنا؛ مما أسهم في هزيمة حزب تودة»[1].

أثنى آل أحمد على الجبهة الوطنية؛ لأنها استطاعت استيعاب كل من المشاعر الجماهيرية الدينية والمؤسسة الدينية: «بالنسبة للجبهة الوطنية، فقد كانت مكان اللقاء لأحزاب مقاومة الاستعمار، وكانت أول منظمة سياسية ثورية بعد الحركة الدستورية تمنح الاعتراف بدور علماء الدين؛ ولهذا السبب بالضبط استطاعت توسيع قواعدها على مستوى الجماهير»[2].

واستطرد آل أحمد في سَوْق الأدلة الشاملة من أنحاء العالم على قدرة الدين على التعبئة السياسية: «إذا نظرنا إليها من وجهة نظر ماركسية، فإن الدين ما زال يُعتبر أفيون الشعوب، الذي ترغب هذه الأحزاب في تغييره بتقاليد مقدسة أخرى. ولكن انظر إلى إستراتيجيات غاندي في الهند؛ فقد شنَّ حربًا ضد الاستعمار بمساعدة الدين، وانظر فيما قام به البوذيون الفيتناميون لمساعدة فييت كونج، أو ما يحدث من ردود أفعال أوروبا المرتبكة تجاه مشاركة الجناح اليساري للكنيسة المسيحية في السياسة، أو ما حدث في الجزائر للتخلص من الفرنسيين، أو ما حدث في بلدنا خلال انتفاضة التبغ والفترة الدستورية، ووقت التأميم للنفط، وفي يونيو ١٩٦٣م»[3].

كان هذا التقدير الذي أظهره آل أحمد للدور الثوري للدين هو ما تسبَّب في

(1) Ibid., p. 110.

لمزيد من التفاصيل حول موقف آل أحمد من الدين، انظر:

Mottahedeh. *The Mantle of the Prophet*, pp. 299: 305.

أظن أن ترجمة متحدي للفظ الاستغراب بـ «الافتتان الأوربي» تهمل جانب الغرب في هذا المصطلح لصالح فكرة أوروبا؛ ولكن أعتقد أن مصطلح الغرب ككيان موحَّد هو مسألة مختلفة عن أوروبا التاريخية وخبرتها مع العالم الإسلامي، وهو الأمر المهم للغاية في سياق تشكيل الأيديولوجية الإسلامية بالنسبة لآل أحمد وكل المنظرين الآخرين. وفي هذا الإطار، دعوني أشير إلى أن هذا الكتاب هو أهم وأنجح نص مكتوب عن الحياة الثقافية الإيرانية المعاصرة. ولمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع الذي لم يتلقَّ الاهتمام الكافي من الدراسة، انظر:

Hughes. *Consciousness and Society*, pp. 3: 32.

ولعرض نقدي لكتاب (**The Mantle of the Prophet**) انظر:

Sadri and Sadri. *The Mantle of the Prophet: A Critical Postscript.*

(2) Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., p. 112.

(3) Ibid., p. 198.

البعد بين خليل مالكي وآل أحمد، رغم إعجاب الأخير به: «السبب الآخر للخلاف بين مالكي وبيني، هو الأهمية التي أعطيتها لعلماء الدين باعتبارهم موضوعًا للدراسة في الظروف السياسية للمجتمع الذي نعيش فيه. كان مالكي يقول لي: «أنت أصبحت فقيهًا»، أو يقول: «أنت أصبحت مفكرًا فوضويًّا»، أو أمورًا من هذا القبيل»[١].

المثقفون وعلماء الدين:

قام آل أحمد بالغوص في تاريخ التشيع بشكل أكبر من أجل اكتشاف إمكانياته الثورية، فعند دراسته الثورة الدستورية اعتبر أن هناك قوتين رئيسيتين أسهمتا فيها؛ المثقفين وعلماء الدين. كما اعتبر أن الجيل الذي نشأ في الفترة ما بين ١٩٢٠: ١٩٤٠م مسئول بشكل رئيسي عن إفقار النشاط الثوري لهاتين القوتين من خلال «الأفكار الزرادشتية والفردوسية والكسروية والبهائية»[٢]؛ فقد كانت هذه الأفكار سطحية وتافهة، ولكنها كانت جزءًا من مؤامرة – وفق آل أحمد – لاستهلاك وإجهاد التحالف بين المثقفين التقليدين وعلماء الدين. ويرجع إعجاب آل أحمد بمصدق بسبب أن الأخير كان سياسيًّا قادرًا على التواصل مع واقع ثقافته المحلية، وهو ما افتقده حزب تودة وتسبب في هزيمته. ورأى آل أحمد أن نزاهة مصدق جعلته لا يلوم هزيمته على «ندرة الأدوات وقلة الكوادر والظروف غير المناسبة للقيادة»[٣]، في إشارة واضحة إلى الأعذار التي ساقها قادة حزب تودة. كما رأى آل أحمد انتفاضة الخميني في يونيو ١٩٦٣م دليلًا إضافيًّا لأطروحته التي تقول إنه لكي تحرك الجماهير الإيرانية نحو الالتزام الثوري، يجب مخاطبتهم باللغة الدينية الأكثر قربًا لهم: أي التشيع المسيَّس.

أثنى آل أحمد كثيرًا على خليل مالكي، الذي قال عنه مرة: «في القضايا الاجتماعية هو سيدي، وسيد العديد من المثقفين المعاصرين»[٤]، وكان سبب هذا الإعجاب هو قدرة مالكي على صياغة الأفكار الاشتراكية بشكل يتناسب مع الواقع

(1) Ibid., p. 147.

(2) Al e Ahmad. Dar Khedmat va Khianat e Roshanfekran, Op. cit., vol. 2, pp. 154: 160.

(3) Ibid., vol. 2, pp. 369: 370; Zamani-nia. Op. cit., p. 127.

(4) Zamani-nia. Ibid., p. 135.

الإيراني المحلي؛ فأثنى على مالكي لأنه استفاد «من هذا التراب بالضبط» وتنفَّس «في هذا المناخ بالضبط»[1]، كما مدحه بشكل أكبر لكونه «نقطة تحول في تغيير الشيوعية الستالينية إلى اشتراكية ديمقراطية»[2]، فبسبب حساسيته للعوامل المحلية واستعداده لتعديل المقولات النظرية الكبرى لتناسب الوضع الثقافي الخاص بكل بيئة ثقافية؛ فمالكي استطاع أن ينشق على الماركسية الستالينية قبل تيتو، وأن يسرد الانتقادات التي قالها خروتشوف قبل انعقاد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي، وأن يتنبأ بالخلاف الصيني الروسي قبل حدوثه[3].

بناءً على ملاحظته الدقيقة للمشهد السياسي الإيراني، بعد مرور ما يقرب من ثلاثة عقود من المشاركة فيه، يمكن تلخيص ملاحظته في: «يمكنك أن تكون فعالًا في السياسة أو في شئون المجتمع، فقط عندما تكون قد قررت دراسة درجة استعداد أو تحمُّل هذا المجتمع لأفكارك؛ ولكي تحقق هذا يجب أن تعرف هذا المجتمع وتقاليده وتاريخه، والعوامل التي أسهمت في تكوين معتقداته الجماعية، والقوى التي تحرك جماهيره في الشوارع، ومن ثَمَّ صمته، صمته في المنزل»[4].

في كتابه (**روشنفكران**)، أكد آل أحمد مرة أخرى قناعته السابقة بأن فقدان الهوية الإيرانية والاغتراب عن الإمكانات الثورية التي يمكن للإسلام أن يُسهم بها هو في جوهره «مخطط استعماري غربي»: «الهجوم الاستعماري ليس مجرد نهب المواد المعدنية الخام والقوى البشرية من المستعمرات، بل أيضًا تدمير اللغة والعادات والموسيقى والأخلاق والدين في الأراضي المستعمرة»[5].

ثم تساءل بسخرية: «لكن هل من العدل أن يكون المثقف الإيراني شريكًا

(1) Ibid., p. 136.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 135.

(4) Ibid., p. 173.

(5) Ibid., p. 180.

قارن هذا مع كتاب آل أحمد:

Kar nameh-ye Seh Saleh, Op. cit., p. 89.

للمستعمرين بدلًا من مواجهتهم على جميع الجبهات!»[1] في تقديره، اتفق المثقفون العلمانيون الإيرانيون مع المستعمرين «الغربيين» في إنكار القيمة المعاصرة والتطبيق الحديث للإسلام؛ سواء أكان ذلك كإطار تكويني أو سياسي.

كان لدى آل أحمد تصوُّر خاص لـ «المثقفين» باعتبارهم مجموعة اجتماعية، وعلى الرغم من أنه لم يكن يعتقد أنهم يشتركون في جميع سمات المجموعة؛ فإنه ما زال يعتبر علماء الدين والعسكريين من بين المثقفين، واستغرب لماذا لم تدرك المصادر الأوروبية هذا، وقرر في النهاية أن الإغفال كان ناتجًا عن الطابع العلماني والديمقراطي للمنظورات «الغربية»[2]. السبب في تضمينه هاتين الفئتين الاجتماعيتين بشكل خاص ضمن المثقفين يعود إلى ما أسماه «قراءة اجتماعية»[3]، في تعريفه لـ «المثقف». أهمية تضمينه علماء الدين بشكل خاص بين المثقفين تكمُن في القراءة المختلفة للمفهوم العلماني لمصطلح «الإنتلجنسيا»، الذي يتضمن هؤلاء الذين يعملون بشكل مؤسسي في داخل سياق ديني، هذا التعريف من شأنه أن يفتح المجتمع أمام تداعيات الدور السياسي والأيديولوجي لهذه المجموعة الدينية.

من أجل إظهار تفوُّق وشرعية أعلى للرموز الدينية على المرجعيات العلمانية السياسية، أشار آل أحمد إلى حقيقة حاسمة من تاريخه القريب؛ ففي معرض مقارناته المؤثِّرة بين السلطة الدينية والسياسية، لاحظ أن الناس يدفعون ضرائبهم الدينية من دون إجبار وباختيار شخصي، بينما كان يتعين تحصيل الضرائب الحكومية بالقوة[4]، كما قام بتمييز مهم بين السلطة السياسية، التي تجسدت في الجيش وكانت تعتمد تمامًا على جهاز الدولة؛ والسلطة الدينية، التي تتجسد في المؤسسة الدينية والتي كانت متصلة مباشرة بالمجتمع[5]. هذا التمييز بين الدولة والمجتمع نادرًا ما ظهر

(1) Al e Ahmad. Dar Khedmat va Khianat e Roshanfekran, Op. cit., p. 52; Zamani-nia Op. cit., p. 180.

(2) Al e Ahmad. Ibid., vol. 2, p. 9.

(3) Ibid., vol. 2, p. 10.

(4) Ibid., vol. 2, p. 11.

(5) Ibid., vol. 2, p. 12.

في أفكار أي من المثقفين والمفكرين الإيرانيين المعاصرين، وقام آل أحمد بدقة ووضوح ملحوظين، بنسْب السلطة السياسية إلى العلماء دون أدني إدراك للآثار الفقهية والمذهبية المترتبة على ذلك:

«في سياق الإيمان الشيعي، فإن علماء الدين يكتسبون السلطة الدينية نيابة عن الإمام الغائب المعصوم. بعبارة أخرى، فهُم عن طريق نيابتهم للإمام يشكِّلون نوعًا من أنواع التنافس على السلطة السياسية؛ ولهذا شهدنا المعارضة العنيفة والثورات التي قام بها علماء الدين ضد السلطة المدنية»[1]. هذا التقدير لسلطة العلماء في السياسة جرت صياغته من خلال قراءة تاريخية محددة، وليس بناءً على قراءة عقائدية للتشيع.

عند قراءة كتاب (**روشنفكران**) لجلال آل أحمد، يجب ألا ننشغل بمنطقه المتخبّط أحيانًا؛ حيث اعتبر في بعض الأحيان علماء الدين وضباط الجيش من ضمن المثقفين[2]، وفي وقت لاحق اعتبرهم مجموعتين متميزتين عنهما[3]! ما يجب أن نصغي إليه هو ملاحظته حول تصاعد دور الجيش باعتباره قوة تبرير للسلطة السياسية في الفترة التي تلت الثورة الدستورية، في حين فقد العلماء قدرتهم على فرض الطاعة الأيديولوجية على جمهورهم المعتاد[4]. المشكلة الأساسية في تنظير آل أحمد حول «المثقفين» هي عدم قدرته على التمييز بين الوظائف الاجتماعية للطبقة والقدرات الفردية، مثل الاجتهاد، لأعضائها المكونين؛ لذلك اعتبر ضباط الجيش مثقفين، على الرغم من اعترافه المتكرر[5] بأنهم لا يمكنهم إلا الدفاع عن الوضع الحالي بشكل جماعي، ولكن على الرغم من هذه التناقضات؛ فإن (**روشنفكران**) كان أشد إدانة لكل الأيديولوجيات العلمانية، وفي الوقت نفسه كان تأكيدًا للدور الإيجابي الذي يمكن أن يلعبه وينبغي أن يلعبه الدين في السياسة.

(1) Ibid., vol. 2, p. 13.

(2) Ibid., vol. 2, p. 9: 10.

(3) Ibid., vol. 2, p. 16.

(4) Loc. Cit.

(5) Ibid., vol. 2, p. 20.

إرث جلال آل أحمد:

ليس من الممكن التأكيد بما فيه الكفاية على أهمية جلال آل أحمد في مسار ونتيجة الثورة الإسلامية لعام ١٩٧٩م، فقد أطلق السيد علي خامنئي (القائد الحالي للجمهورية الإسلامية) على جلال آل أحمد «ملك رجال الأدب» و«الرجل الذي وقف على قمة أدب المقاومة»[1]. وعلى الرغم من أنه كان بعيدًا عن الساحة الفعلية للحياة الفكرية الإيرانية في الخمسينيات والستينيات، فإن محمد علي جمال زاده (مؤسس الأدب الحديث في إيران) أشار إلى أنه: «لا شك أن جلال آل أحمد قد لعب دورًا كبيرًا في تهيئة الأرضية للانتفاضة الوطنية، ويتعين علينا جميعًا أن نعتبر أنفسنا مدينين لتصميمه وشجاعته ومعاناته»[2].

يسارع تلاميذ جلال آل أحمد إلى توضيح أفكاره، في مواجهة معارضيه الماركسيين، وصحتها حول الطبيعة الدينية للمجتمع الإيراني. ويرجع أحد تلاميذه «انتصار الثورة» إلى «كونه دليلًا على دقة نظرية جلال آل أحمد والتنسيق الاستثنائي الدقيق مع جذور الطبقات الاجتماعية للشعب، وكذلك مع تطلعاتهم في الحركات والثورات»[3].

وُصف جلال آل أحمد بأنه «أعظم فنان في عصرنا»، أو حتى بكونه «شاحنة ضخمة، ماكينة من ثماني عشرة عجلة»[4]. وعلى الرغم من صعوبة تقدير العدد الدقيق للطبعات التي تم توزيعها من كتبه؛ فإن شهادة أحد متابعيه قد تكون واقعية بدرجة ما: «بعد العديد من الطبعات القانونية وغير القانونية لأعمال جلال آل أحمد، ما زالت كل واحدة من كتبه تُطبع على الأقل مرة واحدة كل عام، وهذه شهادة على

(1) As quoted in Shams Al e Ahmad's Introduction to Al e Ahmad. Safar beh Velayat e Isra'il, Op. cit., p. 36.

(2) Jamalzadeh's letter to Mostafa' Zamani-nia in Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., p. 23.

(3) Ibid., p. 26.

(4) Tehrani. "Chehel Ruz Gozasht" in Dehbashi (ed.). Yadnameh-ye Jalal Al e Ahmad, Op. cit., p. 73.

استمرار شعبية كتاباته المستمرة»[1].

وأشار الشخص نفسه أيضًا إلى العديد من الترجمات والمختارات والمقتطفات من أعماله التي تظهر كل عام، بالإضافة إلى الكتب والقصص والقصائد (بعضها كُتب بعد وفاته) التي تظهر كل عام.

شكَّل آل أحمد نقطة تحوُّل في تطوُّر الخطاب الثوري الحديث في إيران، فقد أدرك بشكل حادٍّ عبثية استخدام لغة علمانية في الوصول إلى جمهور سياسي؛ أقنعته سنوات التآلف مع حزب تودة بأن اللغة المطلوبة يجب أن تكون أكثر مباشرة وأكثر حميمية وأكثر أصالة، إذا كان الهدف هو الوصول إلى جماهير يمكن تعبئتها ثوريًّا. ومن ثَمَّ فقد نشأ خطابه الثوري من سياق علماني بشكل أساسي، ثم تحوَّل تدريجيًّا إلى الانغماس في الرموز الدينية. وشكَّل انتماؤه أولًا إلى عقلانية أحمد كسروي، ثم إلى الاشتراكية المستوردة لحزب تودة؛ سببًا في إعطائه فرصة جيدة لإدراك فشل الأيديولوجيات العلمانية وعدم كفاءتها. وكان كتابه **(الاستغراب)** محاولة جادة للعثور على خطاب سياسي قادر على الربط بفاعلية بين الأهداف الأيديولوجية المعلَنة لحركة ثورية والجمهور الإيراني.

بالإضافة إلى ذلك - أو ربما بالتزامن مع ذلك - كان الإنجاز الأساسي والفريد لجلال آل أحمد بصفته كاتبًا هو أنه جمع بين السياسة والأدب؛ فقد كتب قصصًا شديدة الحساسية للقضايا السياسية، وقدَّم إرشادات حول كيفية تعامل الأدب مع الحياة، وكان العنصر المهم بالنسبة للأدب السياسي هو ضمان وجود جمهور بشكل مستمر ودائم؛ ولذا دعم آل أحمد نقل رعاية الفن من القصر إلى «الشعب»، ولكن في الوقت نفسه أدرك ما كان يتضمنه هذا الانتقال؛ فبينما في الأيام السابقة كان على الشاعر أن يضمن رعاية ملكية، كان الشعراء في هذه الأيام يتحدثون «إلى الشعب»، لكن دون الحصول على أي اعتراف مؤسسي من هذا الصرح العظيم أي الدولة، والنتيجة كانت ارتباكًا تامًّا حول المقصود بالجمهور في معظم شعره المعاصر، وربما كان عليه أن يترك هذا التناقض دون محاولة حله.

(1) Mostafa' Zamani-nia's Introduction to Zamani-nia (ed.). Farhang e Jalal Al e Ahmad, Op. cit., p. 37.

كان جلال آل أحمد حساسًا بشكل استثنائي بالنسبة لجيله من المفكرين للأساطير الشائعة؛ فعلى سبيل المثال: فيما يتعلق بانتحار تختي (بطل المصارعة العالمي الذي تروِّج أساطير مختلفة بخصوص وفاته أنه قُتل من قِبل الحكومة أو أحد إخوة الشاه أو الساواك وكانت هناك روايات مختلفة عن هذه الحادثة)؛ فقد لاحظ ما يلي: «لنرى ما إذا كانت هذه الأساطير الشعبية ليست إلا نوعًا من آلية الدفاع للرجل العادي في الشارع، من أجل حماية شرفه المرتعب في وجه الاستبداد السائد، ومن ثَمَّ البقاء متفائلًا»[1].

من خلال كثرة انخراطه - مقارنة بمعاصريه - في عملية صنع الأساطير الشعبية، تحوَّل آل أحمد نفسه إلى أسطورة بذاته؛ بطل ثقافي لجيل كامل من النشطاء، وتحوَّل إلى ظاهرة. ربما كانت هذه النتيجة أقل في حقيقة الأمر من قدره أو مما تحوَّل إليه بعد وفاته. إذا نجح الإنسان عند وفاته في أن يترك العديد من المؤيدين المخلصين (الذين يعتقدون أنه كان أعظم شيء حدث في التاريخ الفكري الإيراني على الإطلاق)، بالإضافة إلى أعداء أقوياء (الذين يعتقدون أنه لم يكن شيئًا على الإطلاق)؛ فقد حصل بالتأكيد على مكانة خاصة لنفسه في التاريخ. في اليوم الأربعين لوفاة آل أحمد، أُقيمت مراسم دينية في مسجد ملا هاشم في مشهد، حضرها كل من زوجته سيمين دانشور، وشقيقه شمس آل أحمد. وعلى الرغم من أن هذا تقليد ديني معتاد، وكوْن هذا يحدث لتذكُّر آل أحمد والترحم عليه بحضور زوجته وأخيه في مسجد في مشهد، العاصمة الدينية للتشيع الإيراني؛ فإن هذا يكشف عن مكانة آل أحمد في داخل السياق الديني. في هذه المناسبة، أصدر أحد مؤيديه تحذيرًا قويًّا وشديدًا ضد نُقاده الاشتراكيين: «ضد أعدائه، سندافع عن جلال بكل الوسائل، بحزم وبأقصى قوة»[2].

تكشف لنا سيرة حياة آل أحمد عن المسار الذي اتخذه لكي يصل إلى الاستنتاج الحتمي حول حتمية الانتماء للشق الديني في ثقافته السياسية؛ فقد بدأ حياته في عائلة دينية متشددة، ونشأ تحت تأثير أب رجل دين اضطر - في مواجهة

(1) Ibid., p. 140.

(2) Tehrani. Op. cit., p. 77.

الحصار بالاتجاهات العلمانية العالمية في عصره - أن يطالب أسرته بالامتثال والطاعة للمبادئ التي اعتبرها مقدَّسة. قضى طفولته وتعليمه المبكر وهو يتلقى تعليمًا دينيًّا متعمقًا للأخلاق المقدسة، التي كانت بالضرورة ستجعله في تصادم مع عدد متزايد من أقرانه الذين انجذبوا إلى الأفكار العلمانية التي كانت تقدَّم باعتبارها بديلًا مستوردًا للخطاب الديني.

في دار الفنون، حصل جلال آل أحمد على تعليم علماني وُضع له من قِبل نظام حاكم علماني مُصرّ على إعطاء بلاده «صبغة حديثة»، وحاول التمسك بأكبر قدر ممكن من المعتقدات الدينية في ظل هذه البيئة المعادية، ولكنه تأثر تدريجيًّا بالأفكار التي كان يتعرض لها في مركز تعليم غير ديني. وبعد أن ترك مسار التعليم الشرعي في النجف، وبعد تخرُّجه في المدرسة الثانوية، انجذب جلال آل أحمد إلى أفكار أحمد كسروي الوضعية والمعادية بشدة للدين. من الصعب تخيُّل كيف أمكنه التعامل مع مثل هذه المعاداة الشديدة للدين في ضوء خلفيته الدينية القوية! ومع ذلك، تبقى الحقيقة أن كسروي شكَّل مرحلة انتقالية من أجل التحاق آل أحمد بحزب تودة؛ فقد أسهمت أفكار كسروي حول الوضعية الاجتماعية في إبعاد آل أحمد عن تربيته الدينية، ويمكن أن يكون قد انجذب بسهولة إلى أفكار كسروي حول مجتمع عقلاني خالٍ من كل مظهر عاطفي وخرافي، ومن ثَمَّ كان من الطبيعي بعد هذه الخطوة أن يتخذ الخطوة التالية المنطقية باعتماد أفكار حزب تودة الاشتراكية المستوردة.

منح حزب تودة جلال آل أحمد الفرصة الكافية للتخلص من تديُّنه، وفي الوقت نفسه قدَّمت له عضويته في الحزب الفرصة الاستثنائية للتفرغ بكل قلبه للأهداف العليا للجنة الاشتراكية. كانت أوائل الأربعينيات سنوات الآمال المتزايدة والتوقعات الكبرى بالنسبة للمثقفين العلمانيين مثل جلال آل أحمد، الذين اعتقدوا بصدق أنهم على وشك الدخول الأسطوري للأرض الموعودة، ومع فشل الحزب في تحقيق أي من أهداف أجندته السياسية المعلنة و/ أو الخفية؛ قام آل أحمد بمراجعة مشاركته في الحزب، ولكن هذه المراجعة لم تتسبب في إنكار آل أحمد إيمانه العميق بأهمية البعد التنظيمي للنشاط السياسي، حتى في ظل أيديولوجية علمانية صريحة؛ ومن ثَمَّ فقد أعقب استقالته من حزب تودة انخراطه في سلسلة

من الأنشطة السياسية المتعاقبة، مثل «القوة الثالثة»، التي تزامل في العديد من هذه الأنشطة مع خليل مالكي، وكان الطابع الأساسي لهذه الأنشطة هو المزيد من البعد عن الجمود العقائدي واحترام أكبر لمقولات الاشتراكية المعتدلة الحساسة تجاه خصوصيات الحالة الإيرانية.

ولكن حتى هذه الأنشطة السياسية المتنوعة والعشوائية انتهت؛ ففي أواخر الأربعينيات بدأ آل أحمد في عملية طويلة ومستمرة من المراجعات والتأمل الفردي بشكل ملحوظ، وشكَّل اهتمامه بأعمال دوستويفسكي وكامو وترجمتها إلى اللغة الفارسية والاهتمام بأفكارهما علامةً دالة على اهتمامه المتزايد بالفردية الوجودية، في مقابل أفكار حزب تودة الاشتراكية؛ ولكن حتى بالإضافة إلى هذه الاهتمامات بالوجودية، فقد وجد آل أحمد عددًا من البدائل الأيديولوجية للنشاط السياسي في الأدب، وفي رحلات الأنثروبولوجيا إلى مناطق نائية من البلاد، وفي السفر المكثف داخل إيران وخارجها. كل هذه البدائل كانت لها وظيفتها في توسيع تصوره للسياسة وعلاقاتها الجوهرية والجوانب الأهم للسياقات الثقافية.

نتجت عن هذه الفترة الوجودية والفردية ثلاثة أعمال رئيسية: (**الاستغراب**)، و(**ضائع بين الحشود**)، و(**روشنفكران**). يمثِّل كل من هذه النصوص - بطريقته الخاصة - جانبًا معينًا من أفكار آل أحمد بصفته مفكرًا مستقلًّا قد وصل إلى استنتاجات معينة حول طبيعة السياسة ووظيفتها في ثقافته المحلية. السمة البارزة في هذه الأعمال الثلاثة هي أنها معارضة للتيارات السائدة في أوساط المثقفين العلمانيين المعاصرين لآل أحمد، ولم يمكن له أن يحقق ذلك إلا بعد أن أعاد تأمين مسافة كبيرة، ومن ثَمَّ استقلالًا، عن الأفكار السياسية السائدة وعن التنظيمات التي ميزت الاحتياجات الأيديولوجية لجيله. فعلى الرغم من خلفيته الدينية، كان موطن جلال آل أحمد مع العلمانيين، ومن مركز هذا الفكر العلماني في طهران، شنَّ انقلابه عليه فيما بعد.

يشكِّل كتاب (**الاستغراب**) علامة على هذا الانقلاب الفكري، وقد حاول آل أحمد استخدام عزلته الفكرية في مقاومة الاتجاه السائد بالتغريب وسيادة القيم الأوربية والأمريكية على حساب هوية إيرانية تاريخية. لا يمكن إنكار أن آل أحمد

نفسه كانت لديه رؤية أحادية الأبعاد وخيالية عن «الغرب»، والتي تشارك فيها مع الرؤية نفسها التي روَّج لها المثقفون العلمانيون من جيل آل أحمد نفسه، ولكن يكمُن تفرُّده في قدرته على نفي هذه التوجهات ومعارضتها وسيطرتها على عقول الإيرانيين.

كانت رحلة الحج، ومذكراته التي نشرها بعد الرحلة (**ضائع بين الحشود**)، محاولة مهمة على المستوى نفسه من حيث علاقته بأقرانه؛ فلم يقم بمثل هذه الرحلة أي مثقف علماني معاصر أو حتى اعترف بقيامه بمثل هذه الرحلة علنًا، فهذه الرحلة مسألة رجعية للغاية بالنسبة للمثقفين العلمانيين؛ ولكن آل أحمد اتخذ قرارًا مبنيًّا على قناعاته السياسية وربما الدينية وقام بالرحلة، وكتب عنها ربما فقط لتسجيل موقف. لم يكن يمكن لآل أحمد أن يقوم بمثل هذه الرحلة من دون تراكُم تصميم ذهني في سياق تجاربه، خاصة بعد انفصاله عن حزب تودة. وكانت النتيجة المباشرة لهذه الرحلة والتأثير السياسي لكتاب (**ضائع بين الحشود**) هو الاعتراف بالإمكانات الثورية المتاحة للمسلمين؛ اعتراف لم يستطع زملاؤه السابقون في حزب تودة رؤيته، ولم يستطع زملاؤه العلمانيون في مرحلة ما بعد حزب تودة الفكرية فهمه.

في الكتاب الأخير (**روشنفكران**)، أبدع جلال آل أحمد بشكل غير مسبوق فيما يتعلق بالمطلوب للتحرك السياسي الثوري، فظهرت في الكتاب ضرورة أن يقوم النشطاء الثوريون بالتعامل والتواصل مع الرموز الدينية. وفي خلال تطوير هذا الخطاب، ابتعد آل أحمد بشكل كبير عن غالبية زملائه المثقفين، الذين كانوا يجهلون بشكل كبير قوة الأسطورة القديمة وكانوا مُصرِّين بشكل كبير على خلق أساطير جديدة؛ هذه الأساطير الجديدة غير ملائمة ولا تمتلك العلاقة العضوية المطلوبة مع الخيال الإيراني التقليدي، ومن ثَمَّ لا تشكِّل تهديدًا له.

بعدما بنى آل أحمد خبرته من التجربة مع حزب تودة، وبدأ في الانخراط في مهمة متعبة تقوم على البحث الفردي وليس الجماعي، باستخدام الفهم الوجودي (وليس الفهم الجوهراني) لفهم وضعه السياسي؛ توصَّل آل أحمد في كتابه الأخير (**روشنفكران**) إلى جوهر الحقائق السياسية وجوانبها الميتافيزيقية. على قمة هذه الجوانب الميتافيزيقية، توجد التقاليد والأخلاق القديمة التي تم تسجيلها وصياغتها

بخصوص مسائل متعددة مثل الطاعة، سواء في السياسة أو غيرها. وقدَّم آل أحمد مجرد إشارات للمسار الذي يجب أن يجمع بين الأفكار الدينية التقليدية ومتطلبات العصر، ولكن تولَّى آخرون مهمة المناقشة التفصيلية لهذا المسار، مثل شريعتي ومطهري.

جلال آل أحمد:

ماذا يمكن أن نستشف من الاسم؟ شغف؛ الشغف الذي يغذِّي سلطة. هذا الاسم تحوَّل إلى ظاهرة تعرِّف - سواء بالقبول أو بالرفض - جيلًا بأكمله. كان يُطلق عليه «آل أحمد» أكثر من «جلال». «جلال» كان أكثر حميمية وقربًا، وكانت زوجته تدعوه بهذا الاسم، «زوجي جلال» هو العنوان الذي أطلقته لنص كتبته عنه. وأما «آل أحمد» فهو الاسم الذي سيعرفه به باقي العالم وسيتم اعتماده. دائرة من الحب وكميات غير مفهومة من المشاعر ستجتمع حول اسم «آل أحمد»؛ هل قرأت رسالة جلال آل أحمد إلى جمال زاده؟ بالنسبة لكتاب (**الاستغراب**)، لم يكن عليك أن تقول حتى اسمه. «هل تعلم أن الأمريكيين قاموا بترجمة (**الاستغراب**)، وأنهم يقرأونه في جامعاتهم؟»، الأمر نفسه بالنسبة لـ (**مدير المدرسة**) أو أي عمل آخر له كان تجريدًا عنه. بالنسبة للآخرين فكان عليك أن تقول اسم الكتاب والمؤلِّف معًا، أما بالنسبة لآل أحمد فقد كان يكفي أن تذكر اسم الكتاب ليُعرف أنه يخص آل أحمد!

بالنسبة لجلال آل أحمد، تحتوي العناوين فقط على كل الإشارات الضرورية. قام الساواك بمصادرة مجلة (**زن زيادي**) مرة أخرى، ولكن حتى في الإشارة غير الضمنية كان آل أحمد دائمًا هناك، بحب ودفء وثقة بالنفس، قد يكون لديك زميل دراسة في المدرسة الثانوية أو الجامعة كان ابن أخيه أو ابنة أخته أو شيئًا ما. حقًّا ستصبح أكثر انتباهًا لهذا الشخص. نعم «كان والدي معه عندما ذهب إلى مكة، يتذكره وهو مستلقٍ على الأرض يكتب مذكراته» ستكون معجبًا إلى الأبد. كانت هناك نبرة (نبوية) في الاسم، وقد كان هناك تقريبًا قداسة مُعدية لجميع الأمور السياسية التي لمسها. وقف هناك أل أحمد في مكان ما، يتسامر في خيال جماعي لجيلك، كعلم وعلامة وإشارة تدعوك إلى الغضب. هذه الدعوة - أكثر من أي شيء آخر - كانت

مألوفة ودافئة ومريحة وغالية. كان يعرف كل الأشياء الصحيحة والموضوعات التي تحتاج لمعرفتها: سارتر، والجبن الفرنسي، والوجودية، والشعر الجديد، ونبيذ بوردو، والسينما الأوروبية، والقرى الإيرانية النائية، وكتَّاب شرق أوروبا الغامضين. ما عرفه كان الشيء الصحيح لمعرفته.

اقرأ جلال آل أحمد وستعرف كل المطلوب معرفته؛ ستعرف المفردات الأساسية لأكثر النشطاء السياسيين قيمة. من خلال كلماته جسَّد جيلًا كاملًا من الخيال السياسي، وردَّد أفكاره، ونقل مقتطفاته، وجاء إلى البلوغ الفكري مع مقالاته وسفره وقصصه. كان يوفِّر إلهامًا مريحًا بين الدين والسياسة، والقداسة والحداثة. إنه لم يكن مجرد اسم؛ إنه حالة عقل لجيل. عندما ترى خروج النقاد الماركسيين إلى العلن وانتقادهم جلال آل أحمد علنًا خلال محاضرة عامة، ستشعر بغثيان؛ حيث تم انتهاك المملكة المقدسة للهوية الشخصية لك. إذا كان جلال آل أحمد مخطئًا فما الذي سيبقى؟ من يمكنك أن تثق به؟ قد تصبح بدلًا من ذلك متمردًا، أو متشائمًا، أو مسلمًا، أو شيئًا آخر. جلال آل أحمد لم يكن مجرد رجل قرأت كتبه، وشاركت أوهامه، واحتضنت سحره؛ بل كان الممر الرمزي الرئيسي الذي اجتزته في طريقك من الطفولة إلى الشباب إلى شعور زائف بالنضج السياسي. جعل هذا الممر من الطفولة إلى الشباب قصيرًا وصاخبًا وسطحيًّا بشكل بشع، ومع ذلك وبفضل ذكرياته، فهو سيظل ذكرى أبدية، وكانت له قبضة عاطفية لا تُنكر. سيبدأ تأثرك بأفكاره وسيستمر لسنوات طويلة بعد تخرُّجك في المدرسة الثانوية، وفي أحيان كثيرة بالنسبة للعديد من الشباب فإن تأثرهم به سيبدأ من اليوم التالي لتخرُّجهم في المدرسة الثانوية أو في أيام صيفية حارة متقدمة.

بحلول وقت التقدم لامتحان القبول في الجامعة (هذا بالنسبة لجيل السبعينيات)، كنت يجب أن تكون قد حصلت على الحد الأدنى من كتاباته، وإلا فإنه إذا تم قبولك في الجامعة – وهي فرصة بنسبة ١٠ بالمائة فقط لهذا الجيل من المتقدمين الطموحين والمتوترين – فلن يتم إصدار بطاقة انضمامك، أو ستصادر إذا كان تم إصدارها عن طريق الخطأ، إذا لم تكن قد قرأت وعشقت وتأملت في كل كلمة كتبها جلال آل أحمد. ومن الأفضل أن تكون قادرًا على اقتباسه بحرفية، أو على الأقل كان لديك عم أو ابن عم كان زميلًا لجلال آل أحمد في دار الفنون أو ابن

عم لديه توقيعه. كان أكثر بكثير من مجرد اسم؛ فبعد تخرُّجك في الجامعة بسنوات وبعقود، وبعد شفائك من التأثر بكتابات آل أحمد، ستنظر إلى الصفحات الأخيرة من نسختك الشخصية من كتبه، وترى توقيعاتك وهوامشك الصغيرة وتواريخ الانتهاء من قراءة تلك الكتب لأول مرة، وستَعُدُّ الطرق التي أثَّر بها هذا النص الصادق والمباشر للغاية والقديم على أفكارك العامة والشخصية المستمرة. ستنظر إلى التاريخ (أحد أيام أبريل ١٩٧٢م ربما)، وستستعيد مشاعر الود غير المتحجرة والمشاعر العاطفية غير المتحكمة لجيل من النخب الشابة التي تشاركت في النظر لآل أحمد على أنه رمز جماعي، وتوقعت بصمت الثورة القادمة.

مليء بالقناعات:

كان رد جوستاف فلوبير على رسالة جورج ساند: «بالنسبة لنقص قناعاتي، فيا للأسف! أنا مليء بالقناعات. أنا أنفجر من الغضب المكبوت والاستياء، ولكن رؤيتي للفن تتطلب من الفنان عدم إظهار أي من هذا، وأن يظهر في عمله كالإله في الطبيعة»[1]. كان جلال آل أحمد مليئًا بالقناعات (قناعات متغيرة)، ولكنها دائمًا مكتملة. لم يعرف حقيقة قول فلوبير الذي يقضي بضرورة الفصل بين نفسه وفنه، وبين قناعاته ومطالبه السياسية؛ فقد أصبح فنه مسألة ثانوية تمامًا أمام مركزية المطالب السياسية، ولكن الجاذبية الأدبية لفنه، المليئة بالقناعات والإرشادات، قامت بتوسيع حدود مطالبه الأيديولوجية بعمق إلى المشاعر الأخلاقية والعاطفية لجمهوره الأكبر. إن هذا قد أعطى الأيديولوجية الإسلامية مساحة أكبر في التواصل مع جمهور ملحد وصامت، فقد وجد الغضب المكبوت والاستياء مكانًا في أدب جلال آل أحمد، وتمت بلورته في مبادئ الأيديولوجية الإسلامية.

لم يعش جلال آل أحمد ليرى ثمار البذور التي زرعها من خياله لصالح لجيله الثوري، وسيبقى علينا أن نظل نتساءل عن التأثير الحقيقي لأفكاره على الأجيال التالية.

---

(١) لنص الخطاب الموجه من فلوبير إلى جورج ساند، انظر:
Elimann and Feidclson (eds.). *The Modern Tradition*, pp. 316: 317.

الفصل الثاني:

علي شريعتي: المنظِّر المتميز للأيديولوجية الإسلامية

يقول أحد مؤرخي سيرة جوناثان إدواردز (١٧٠٣: ١٧٥٨م) المفكر الديني الكبير للمدرسة البيوريتانية الأمريكية: «إنه من الأمور المذهلة حول تاريخه الثقافي، أنه على الرغم من نزعته القوية نحو الابتكار والتجديد في مجال اللاهوت، فلا يبدو أنه تأثَّر في أي لحظة بفكرة السلطة في داخل المؤسسة الدينية»[١].

دائمًا ما نجد متناقضًا كلما رجعنا إلى مفهوم التجديد اللاهوتي، فاللاهوت أو الدراسات الدينية - باعتبارها المعرفة التي تم تلقيها تاريخيًّا حول الإله، وباعتبارها أيضًا تفسيرًا مصمتاً وأحاديًّا له ولهذه المعرفة - هذا النوع من الدراسات (كما أطلق عليه فيبر) يمتلك إشارة دائمًا إلى «أمس أبدي»، فوجود الإله المتجاوز للزمن وقدسية هذا الأمس الذي تم فيه إنشاء المعرفة الإلهية يجعل أي حديث عن تجديد أو ابتكار مسألة اقتراحات مشكوك فيها؛ ولكن في الوقت نفسه تحاول السلطة الكنسية دائمًا مَأْسسة نوع من القراءة لهذه المعرفة الدينية تكون متوافقة مع الظروف السياسية المعاصرة. ونتيجة هذا التناقض اللاهوتي تكون إما البقاء مخلصين لرؤية كاريزمية للإله، وإما إعطاء قدر من الشرعية للقوى الأيديولوجية المختلفة والمتشعبة.

إن التجديد اللاهوتي دائمًا ما يعني التفاعل النقدي مع مسائل السياسة، ودائمًا ما تحاول السلطة الكنسية الحفاظ على شرعيتها من خلال الاعتراف المؤسسي بها من قِبل السلطة السياسية. وفي كل حركة ثورية كبيرة، سواء أكانت دينية في نيو إنجلاند أم أيديولوجية في إيران؛ هناك مساحة كبيرة للصراع بين «التجديد الديني» الذي يعني كسر العلاقة الجامدة مع الأُطر الدينية الموجودة، و«السلطة الكنسية» التي تخشى على سلطتها الواقعية الحصرية تجاه خلاص الجماهير، ونتيجة هذا الصراع دائمًا ما تكون مضطربة ومربكة.

بين جيل وآخر:

صرَّح آل أحمد في آخر حياته قائلاً: «ولكني ضائع تمامًا. لماذا ما زال هذا الجيل الجديد يضع آماله في الجيل السابق؟ ولماذا يرفض أن يفهم أننا لم نعد قادرين على

(1) Ahlstrom. *A Religious History of the American People*, vol. 1, p. 367.

القيام بأي شيء؟»[1]. وعلى الرغم من أن آل أحمد كان مراقبًا ذكيًّا ومدركًا لمشهده السياسي المعاصر؛ فإنه فشل في رؤية أبطال الجيل الجديد، لم يكن يمكنه التخيل بشكل كامل أن علي شريعتي (١٩٣٣: ١٩٧٧م) سيقوم في وقت قصير بدفع أفكاره ومقترحاته إلى أبعد ما يمكنه توقُّعه. تقابل آل أحمد وعلي شريعتي عام ١٩٦٨م في مشهد، قبل وفاة آل أحمد المفاجئة بعام؛ ولكن أهمية هذا اللقاء التاريخي تتضاءل أمام التقارب الأيديولوجي بين الاثنين.

الظاهرة: علي شريعتي:

كيف يمكن لرجل واحد أن يشكِّل خيال الثورة لجيل بأكمله، ومن أين بالتحديد يمكننا تحديد مصدر الطاقة الأيديولوجية التي يمكن توظيفها لبدء حركة كبرى؟ لعب شريعتي دورًا في شحن الثقافة السياسية الإيرانية، أو على الأقل في جزء كبير منها، بشكل غير مسبوق في تاريخها الحديث، وهو ما يشير إلى إيمان شريعتي بأنه يمتلك رؤية خاصة. ربما يتجاوز هذا الأمر قدرة طلاب العلوم السياسية في البحث عن المصادر الفكرية والروحية التي تشكِّل وتوجِّه إيمان شريعتي ورؤيته. ربما كان هناك شيءٌ ما أثَّر على شريعتي؛ ربما شيء يتعلق بالطريقة التي تكوَّن بها وعيه الأخلاقي، وربما قطعة شعرية، وربما حنين ليوتوبيا متخيلة. نعيش كلنا على هامش الاحتمالات. ولكن ما نستطيع أن نراه هو في الحقيقة المظهر والشكل الخارجي، الذي يخفي الباطن والمضمون، وهذا الإطار الخارجي هو بالضبط ما يشكِّل معرفتنا ويحكم معرفتنا بالأشياء. هناك شيء استثنائي يتعلق بظاهر شريعتي، قد يكون إرث كتاباته وقوة تخيُّله، اللذين يفصحان عن إيمان عميق ويائس، ورؤية بانورامية، ونوع معين من اليقين بشأن (ما هو الهدف بالتحديد، وأين المسار، ومن سيقود، ومتى الوقت)، والسبب في إيجاده كل هذا جديرًا بالكفاح من أجله.

إذا فرضنا وجود صوت يمكنه التعامل مع رؤية شريعتي وأفكاره، سنجد أن إشاراته التاريخية غير دقيقة وغير متسقة منطقيًّا، وسيكون تراث شريعتي بالكامل محل تساؤل. فخطاب شريعتي إذا جرى تقسيمه وتفكيكه والتركيز على جانب

(1) Al e Ahmad. Dar Khedmat va Khianat e Roshanfekran, Op. cit., p. 398; Zamani-nia. Op. cit., p. 199.

التحقق من صحة حدث ما، سنجد أنه كان مؤدلجًا بالكامل، وسنكون مخطئين بالكامل إذا حاولنا التعامل معه بصفته مؤرخًا، أو فيلسوف، أو عالم اجتماع، أو إسلاميًّا، أو أي صفة تضع العديد من القيود على قدرة الشخص على التعامل مع واقع معين.

أراد شريعتي التغيير وليس التفسير، أراد القيادة وليس الجدل، أراد التحرك وليس الإقناع، أراد تحقيق الأهداف وليس عقلنتها؛ ولكي يستطيع القيام بذلك قام بتوظيف لغة غير تاريخية تتميز بالقوة، لغة تجعل عين القادة حمداني (المتصوف الفارسي من القرن الثاني عشر) «أخًا له»، والذي يكتب - بالفعل - مقدمة لأحد كتب شريعتي المنشورة لأول مرة في عام ١٩٧٠م. استشهد شريعتي بفقرة طويلة في بداية كتاب (**الصحراء**) ١٩٧٠م وأسماها «مقدمة مكتوبة بواسطة أخي» عين القادة حمداني، افترض شريعتي لغة عالمية بحتة؛ بحيث يصبح عندما يتحدث شريعتي كأن التاريخ يتحدث.

لم يكن شريعتي يمتلك القدرة على الادعاء بوجود صوت إلهي وراءه، مثلما كان يمكن أن يقول العلماء الدينيون، ومن ثَمَّ رضي شريعتي بصوت التاريخ الذي رأى أنه الأنسب بالنسبة له؛ ولكن ليست نسخة «التاريخ» على أنها تراكم الإجراءات الفعلية للتجارب المشتركة الفعلية، ولكن «التاريخ» باعتباره إعادة بناء أيديولوجية لذات ثورية يجب أن تعرف كل الأشياء من خلالها. ولبناء هذا الصوت غير التاريخي أو العابر للتاريخ، اتجه شريعتي إلى لحظات أفكاره وصمته ووحدته.

يمكننا تقسيم كتاباته إلى ثلاث فئات رئيسية: (١) المجتمعية (الاجتماعيات)، و(٢) الإسلامية (الإسلاميات)، و(٣) الصحراء. اعترف شريعتي بأن «ما يعجب الناس فقط في كتاباتي هو الاجتماعيات، وما يروق لي وللجماهير هو الكتابات الإسلامية، أما ما يجعلني سعيدًا فهو الكتابة عن الصحراء»[١]. كانت الكتابة عن الصحراء هي الأقرب لقلب شريعتي، وكان لديه تصور أسطوري مشفَّر عن الصحراء؛

---

(1) Shari'ati. *Kavir*, p. ix.

لعرض متميز لأفكار شريعتي انظر:

Fischer and Abedi. *Debating Muslims*, passim.

فقد كان يعتقد أن الصحراء هي المكان الذي تذهب إليه لأداء الوضوء الطقسي الذي تمارسه قبل الوصول إلى حقيقتك (الصورة التي قدَّمها كانت الرمال بديلة لقطرات المياه). هناك خط جامع بين هذه المجموعات الثلاث من الكتابات؛ فهي تنتقل ما بين لحظات شريعتي الأكثر صدقًا إلى طموحاته السياسية.

على الرغم من التصنيف الذي وضعه شريعتي لكتاباته، فإنه ليس من مصلحة أفكاره تقسيمها إلى مجموعات؛ فقد كان قادرًا على تحميل أفكاره بكل الشحنات النفسية والعاطفية التي يمتلكها؛ إذ كان وجود شريعتي في المشهد الأيديولوجي الإيراني بمنزلة عاصفة رعدية وليس مجرد أمطار متوقعة، وهو ما جعل أفكاره لها صبغة فورية وضرورية. وأي محاولة لقراءة كتابات شريعتي بغرض اكتشاف نظرية متكاملة أو محاولة تعريف الطريق الذي يجب اتباعه؛ ستكون محاولة فاشلة، ومن الأفضل أن نحاول تتبُّع اللحظات الفارقة في أيديولوجية شريعتي التي تجعل أفكاره صارخة وصادمة. هذه الأفكار الصادمة التي يمكن أن نصفها بالرعدية اندلعت في الصحراء، في صمت ويقين إيماني بالطبيعة البدائية.

دخل شريعتي الساحة الفكرية الحضرية الإيرانية وقلبه مليء بالعداء العميق للمدينة وبالحنين العميق والأسطوري إلى الصحراء، وقام بربط كل ما هو فاسد وهالك بالمدينة، وربط كل ما هو نقي وصادق وجميل بالصحراء. كان يتوق للصحراء كما يتوق السمك للبحر، وتحدَّث بفخر عن أجداده المثقفين الذين جاءوا من فاريمان (واحة في خراسان)، والذين اختاروا جميعًا العودة إلى الصحراء ليعيشوا في عزلة وسكينة. وعلى الرغم من حبه العميق لوالده، فإن شريعتي يبدو كأنه يلومه سرًّا لكونه الأول في سلسلة أجداده الذي قرر البقاء في المدينة والسكنى فيها فيما اعتبره احتفاء بالمدينة وتواضعها[1].

وبالتزامن مع ازدرائه للمدينة، سخر شريعتي من مفاهيم التاريخ التقليدية، التي اعتبرها مجرد تقرير عن التفاهات الحاكمة وتلميعها من قِبل المثقفين الحضريين الذين كانوا يرتدون زي السكرتير ويعملون كمؤرخين رسميين. لم يصدِّق شريعتي للحظة واحدة مزاعم المؤرخين المحدثين بأنهم قاموا بتوجيه اهتمامهم من الطبقة

(1) Shari'ati. Kavir, Op. cit., pp. 2: 29.

الحاكمة إلى «الناس الحقيقيين»؛ فقد جادل بالقول: «انظر إلى الدعاية الهائلة التي أحاطت بوفاة الرئيس كينيدي. التاريخ «الحقيقي» هو الذي يُجرى ويُسجل في الصحراء؛ فالصحراء في الواقع هي (التاريخ بشكل جغرافي)»[١].

كما كان لدى شريعتي أيضًا ازدراء عميق وشبه ساخر للتعليم الرسمي. في ذكرى مؤثِّرة لتجربة تعليمية لم ينسها أبدًا، وصف شريعتي كيف سأل مرة في شبابه أحد عمال حفر الآبار عن كيفية حفر قناة تحت الأرض. إن هذه التجربة - التي ربما حدثت في وقت ما خلال شباب شريعتي في منتصف إلى أواخر الأربعينيات من القرن الماضي - ظلت حاكمة لتصور شريعتي عن حقيقة التعليم، وهو التعليم الذي يعلِّم «الثورة، وليس مجرد المعلومات، النمو، وليس البقاء»[٢]. هذا الوصف الساحر الذي أعطاه عامل حفر البئر لكيفية تدفُّق الماء من خلال الحجر البارد، بفضل مهارة العامل وجهده الشاق؛ أعطى شريعتي أوضح تمثيل لكيفية تصوُّر الحركة الثورية وشكلها الفعلي ووصولها إلى هدفها النهائي: «كنت منغمسًا بشدة في روعة وفن عامل الحفر، والمعجزة التي قام بها بفأسه، وجمال العمل، والنضال في الظلام، وعظمة الشجاعة والانغماس في عمق الأرض. ومن ثَمَّ، في معنى البحث عن الماء، وقدسية الحفر في قلب الظلام، بعيدًا عن سطح الأرض، بعيدًا عن الحياة؛ لفتح الآبار التي جرى إغلاقها. فجأة، شعرت بلمسة باردة ورقيقة بين أصابع قدمي العاريتين. تدريجيًّا، جاء الهمس، وتصاعد وتوسَّع في كل لحظة، وانضم من كل مكان ملتحمًا معًا، ومتوسعًا في كل مكان ليتحول إلى غضب وثورة وعدوان: جاء الماء»[٣].

الوجه المقابل لأجندة شريعتي السياسية كان معاناته الشخصية في البحث عن هوية وجودية قادرة على تعريفه وموضعته في نسخة التاريخ الذي أنشأه. نعلم، من خلال رسالة كتبها شريعتي عام ١٩٦٥م إلى صديق غير معروف، أنه كان يكافح ويناضل من أجل الوصول إلى صورة متكاملة عن تصور الذات. في هذا الخطاب،

(1) Ibid., pp. 18.

(2) Ibid., pp. 33.

(٣) على الدرجة نفسها من الأهمية، نشير إلى الطريقة التي تعامل بها شريعتي مع تراث الحسين في كتابه:
Ibid., p. 38.

ناقش شريعتي – بأمانة وصدق – محاولاته لتعريف ذاته، وأقرَّ بأن الذي كتب وألقى محاضرات وخطب وقاد، واعترف به الجمهور، هو «أنا» الذي نجحت في تصويره؛ ولكنه في الواقع ليس إلا قناعًا، غطاءً (حجابًا) قام بارتدائه. وأشار إلى أن هذا اكتشاف جديد وأكثر صدقًا للـ «أنا». ويصف ولادة هذه الـ «ذات» الجديدة بشكل ملحمي[1].

ولكن السياق الأكثر تميزًا لهذا الخلق الذاتي الملحمي هو العزلة، التي وصفها شريعتي بأنها «مأوًى آمن للغاية وقلعة صلبة»[2]. وكتب شريعتي لصديقه محاولًا إعادة صياغة الحديث النبوي الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: «حُبِّبَ إلى من دُنْياكمُ النِّساءُ والطِّيبُ، وجُعِلَت قُرَّةُ عَيني في الصَّلاةِ»[3]، فكتب شريعتي: «أحب العطور والنساء والصلاة في هذه الدنيا»، وأكمل بثقة مطلقة: «لكنني اخترت العزلة؛ لولا هذا الملجأ الآمن لكان هذا العالم قد قتلني»[4].

أتاحت هذه القدرة على الانسحاب والعزلة لشريعتي؛ القدرة الملحوظة على التحكم في الغضب وإطلاقه تدريجيًّا وبشكل منظم. كان شريعتي – دون شك – أكثر الثوار غضبًا بين منظري الثورة الإسلامية في إيران؛ فقد كان لديه خزان ضخم وعميق من الحماسة الثورية لا يوازي أي منظر آخر، ولكن من خلال لجوئه الواعي إلى العزلة يبدو أنه تمكَّن من وضع طاقته الغاضبة تحت السيطرة، وتحريرها تدريجيًّا وبشكل منظم.

هناك نص قصير كتبه شريعتي تكريمًا لمعلمه الراحل في باريس، العالم الفرنسي البارز لويس ماسينيون؛ إذ أصرَّ شريعتي على تغليب الحب الهادئ على الحب العاطفي (العشق)، ففي حين يكون العشق انفجارًا عاطفيًّا أعمى وسريعًا ومتفجرًا ينفد بمجرد استهلاكه، يتحرك الحب الهادئ بشكل ثابت ومستمر نحو مسار يفرضه الوعي؛ حيث يتم تأجيل الرضاء الفوري وترجمته إلى فترات أطول من

(1) Ibid., p. 56.

(2) Ibid., p. 46.

(٣) أخرجه النسائي (٣٩٣٩)، وأحمد (١٤٠٦٩).

(4) Loc. Cit.

الجمال والحقيقة المستدامة[1].

بفضل هذا المفهوم المجرد للشعب الأجدر بالحب والولاء، تمكَّن شريعتي خلال الفترة القصيرة التي عاشها من تقديم حبه وترجمته إلى إجراء تاريخي؛ فقد حوَّل طاقته والغضب الثوري الذي انتقاه - بوعي وباستمرار - إلى أجندة سياسية واضحة، وعلى الرغم أنها كانت ضمنية إلى حد ما، فإنها كانت جاهزة لإعادة بناء كاملة للوضع القائم، وكان الهدف النهائي هدفًا سياسيًّا يؤدي إلى تحويل الفضائل الاجتماعية الخاصة إلى فضائل عامة.

من الكاريز إلى باريس:

يمكننا فهم الميل الثوري لشريعتي ورغبته الشديدة التي لا تقاوَم في إحياء وإعادة تعريف تاريخ الإسلام وعقيدته إلى أيديولوجية ضخمة ومنهجية للثورة؛ من خلال تجربته حين كان طالبًا في باريس. على الرغم من أنه لا يمكننا رد أيديولوجية شريعتي الثورية المركبة إلى تجربته التعليمية فقط، فإن هناك تأثيرًا لهذه السنوات لا يمكن إهماله والتجاوز عنه؛ ففي النص القصير الذي كتبه بعنوان (**أساتذتي**)، مدح شريعتي بشكل ملحوظ أستاذه لويس ماسينيون، واستخدم مصطلحات معينة للتعبير عن حبه وتقديره لهذا الأستاذ تكاد تكون في نبرتها قريبة من التقديس. كان ماسينيون، بصفته مستشرقًا إسلاميًّا، منجذبًا بشكل رئيسي إلى الحسين بن منصور الحلاج، الصوفي الفارسي الشهيد الذي كان، بالنسبة لهذا العالم الكاثوليكي، تجسيدًا تاريخيًّا للمسيح، كما اتضح من خلال عنوان كتابه (**معاناة الحلاج**)[2]. هذا الأمر يبدو متناقضًا لدرجة معينة، خاصة في ضوء معرفتنا بشريعتي الذي كان بالدرجة الأولى نبيًّا للثورة الاجتماعية، وله مواقف واضحة ثورية، ومع هذا كان لديه إعجاب غريب بماسينيون، الذي كان متصوفًا منعزلًا إلى حد ما، وتظهر الإشكالية في تصميم شريعتي على تحويل تصوف ماسينيون الزاهد إلى ثورية حركية صريحة. وتنعكس الرابطة بين شريعتي وماسينيون والتزامه بالناشطية السياسية في الفقرات الطويلة

---

(1) Ibid., pp. 59: 76.

(٢) ترجمة:

Herbert Mason. *The Passion of Al Hallaj.*

عن العزلة والحب التي كتبها عن الصحراء؛ فقد كان هناك شيء ساحر في طبيعة ماسينيون الزاهدة، وهو ما جذب شريعتي باعتباره صوفيًّا زاهدًا وثائرًا. وتأتي الشحنة القوية المرتبطة بكتابات شريعتي وأفكاره من اعتقاده الجازم بقدرة الكلمات وقدرته البلاغية الجذابة، وسحر الأسطورة الجماعية الشيعية؛ بحيث تستطيع الأساطير الصوفية التي تشكِّل جوهر دراسات ماسينيون واجتهاداته أن تنتقل بطريقة ما إلى أيديولوجية شريعتي ومشروعه الخاص بالحركة السياسية. فالممارسات الصوفية الخاصة بالتدريب على الزهد ومراجعة النفس تتوافق بشكل كبير مع محاولات ترويج مشروع ثوري، ولكن أهم عنصر هو العزلة الذاتية التي توفر البيئة الضرورية والمناسبة لدعم الخيال الإبداعي المطلوب لأي محاولة لصنع أسطورة ثورية[١].

كلمة تحذير:

قبل أن نتقدم أكثر في مناقشة أفكار شريعتي ورسالته الثورية، يجب علينا أن نوجه كلمة تحذير. فعلى الرغم من المكانة المركزية التي احتلها في التشكيل الأيديولوجي للثورة، فيجب ألا نبالغ في تقدير أهمية شريعتي. فالمقولات التي تصوره باعتباره «المفكر الأبرز في إيران المعاصرة بأكملها»[٢]، أو «أنه بمنزلة فانون للثورة الإسلامية»؛ هي مبالغات مفرطة؛ فعلى سبيل المثال: كان آل أحمد أكثر رسوخًا في الثقافة السياسية والأدبية الإيرانية من شريعتي، وكان مطهري أكثر تبصرًا وتبحرًا في الإسلاميات من شريعتي. ويجب علينا أن نفهم دور شريعتي وإسهامه في صنع الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م مقارنة بأدوار مفكرين إيرانيين آخرين، فقد جرى تضخيم معرفته بكل من اللغتين الفرنسية والعربية، وتاريخ وعقيدة الإسلام، بالإضافة إلى الأدب الأوروبي المعاصر والأدب الاجتماعي وغيرهما. وعلى الرغم من أنه كان أكثر وعيًا بالمصادر الأوروبية بشكل مباشر، بالمقارنة مع

(١) لدراسة متميزة عن العزلة والمخيلة الإبداعية، انظر:

Storr. *Solitude*.

راجع أيضًا:

"Niayesh" in his *Niayesh*, pp. 91: 124; *Zibatarin Ruh e Parastandeh*, pp. 125: 179; "Irfan, Barabari, Azadi", in Shari'ati. *Khodi sazi ha-ye Enqelahi*, pp. 59: 90; *Hobut dar Kavir*.

(2) Abrahamian. *Iran between Two Revolutions*, p. 464.

معاصريه من رجال الدين مثل مطهري؛ فإن هذا لا يتناسب في الحقيقة مع المكانة العالية التي يضعه فيها مناصروه.

من الضروري توجيه هذا التحذير؛ لأنه من المهم أن نملك تفهمًا واقعيًّا للتصورات التي قدَّمها هؤلاء المنظرون عن العالم الخارجي، فتفاصيل معرفتهم الفعلية بتاريخ السياسة والفكر الأوروبي والأمريكي تُعَد مسألة مهمة لفهم البناء الميتافيزيقي الذي شاركوا في تأسيسه، ومما يزيد في تعقيد المشهد تحوُّل هؤلاء المنظرين أنفسهم إلى أساطير تاريخية ضخمة. إن كل ما نعرفه عن سنوات شريعتي التي قضاها في إيران، وتعليمه في باريس، وتدريسه في جامعة مشهد، ومحاضراته في حسينية إرشاد، ووفاته في لندن؛ كل هذا تم تغليفه بصبغة أسطورية قد تكون غير حقيقية، ولا توجد حتى الآن أي محاولة لتوثيق حياة شريعتي بشكل دقيق وموثوق به. وعلى الناحية الأخرى هناك القدر نفسه من المبالغة والتضخيم من جانب معارضيه، وهناك اتهامات صريحة بالجهل والعمالة لجهاز الساواك من أجل تقويض سلطة علماء الدين دون وجود أي دليل عليها، وبطبيعة الحال هذه الاتجاهات للمبالغة هي مسألة طبيعية في ظل سياق تآمري. ويجب على المؤرخين الجادين أن يقوموا بمزيد من الجهد من أجل جمع المعلومات المتناثرة ورسم صورة متكاملة ومعقولة لشريعتي. وإلى أن تتحقق هذه المهمة فنحن نحتاج لمراجعة دقيقة لكل المعلومات غير الدقيقة والخيالية عن الأساطير السياسية الحضرية.

وبقدر عدم ثقتنا في الأساطير المنسوجة حول شريعتي؛ علينا أن نكون متأكدين من شعبيته بين الطلاب الحضريين بناء على مجموعة الكتابات الضخمة التي تركها، وهو ما يجب علينا فحصه ومناقشته لفهم إسهام شريعتي في التأسيس الأيديولوجي للثورة[١].

المنظِّر الثوري:

كان أكبر داعم لاستخدام الإيمان في الثورة[٢] هو عالم الاجتماع الذي تلقَّى

(١) انظر مقدمة كتاب (*On the Sociology of Islam*, pp. 11: 38) إذ يحتوي هذا الكتاب على مجموعة ممتازة من ترجمات كتابات شريعتي.

(٢) حول تحليل دقيق ونظري للتأثير الثوري والعلاجي للإيمان في ظل الحداثة، انظر:

تعليمه في باريس، والذي يُعَد المفكر الرئيسي لبعض الاتجاهات السياسية الرئيسية في إيران الحديثة وغيرها من المجتمعات الإسلامية، عُرِّف شريعتي بأنه «المنظِّر الذي بذل الكثير من أجل إعداد الشباب الإيراني للحظة الثورية»[١]، كما ذُكر أيضًا أن «الأحداث التي تلت وفاته في عام ١٩٧٧م قد جعلت منه منظِّر الثورة»[٢]. وعلى الرغم من هذه المبالغات الواضحة؛ فإن هناك قدرًا من الحقيقة في الربط بين أفكار شريعتي وبعض جوانب الخطاب الثوري في الثقافة السياسية التي عاصرها، فقد نجح في تمثيل ما هو مركزي بالنسبة للروح الثورية في كليتها.

وُلد علي شريعتي عام ١٩٣٣م في خراسان، وتلقَّى تعليمه المبكر في هذه المحافظة الشمالية الشرقية في إيران[٣]. عندما تخرَّج في سن التاسعة عشرة أصبح مدرسًا في مدرسة ابتدائية، وعندما بلغ سن الثالثة والعشرين التحق بكلية الآداب في جامعة مشهد، وفي العام نفسه تزوَّج من طالبة زميلة له، وحصل على بكالوريوس اللغة الفرنسية والعربية عام ١٩٦٠م، وحصل على منحة من الحكومة انتقل بعدها إلى باريس لمواصلة دراساته العليا، ودرس هناك علم الاجتماع وتاريخ الأديان. وفي عام ١٩٦٥م عاد إلى إيران حيث سُجن لفترة قصيرة، ثم استقر بعدها في مشهد. بدأ التدريس أولًا في إحدى المدارس الثانوية في مشهد، ثم انتقل إلى جامعة مشهد. وانتقل إلى طهران عام ١٩٦٧م، وبدأ سلسلة من المحاضرات في حسينية إرشاد، المؤسسة التي جذبت العديد من الأكاديميين الشباب ذوي التوجه الديني. وفيما بين عامي ١٩٦٧: ١٩٧٢م، بدأ يعظ بنشاط في حسينية إرشاد واستطاع اجتذاب عدد كبير من المتابعين. وفي عام ١٩٧٢م، تم توقيف نشاطاته وسُجن إلى عام ١٩٧٥م؛ حيث أُفرج عنه بعد تدخُّل حكومتي فرنسا والجزائر. وبين عامي ١٩٧٥: ١٩٧٧م، تمت مراقبة نشاطاته عن كثب من قِبل الشرطة السرية للشاه. وفي مايو ١٩٧٧م،

Rieh. *Triumph of the Therapeutic*.

(1) Keddie. *Roots of Revolution*, p. 215.

(2) Loc. Cit.

(٣) لا توجد سيرة شخصية لشريعتي بالإنجليزية، وتحتاج الوثائق الفارسية المتاحة لمزيد من التدقيق في استخدامها.

Ibid., p. 294, note 50.

سُمح له بمغادرة إيران إلى لندن؛ حيث تُوفي بنوبة قلبية في ١٩ يونيو من العام نفسه.

نشأ شريعتي في عائلة دينية؛ فوالده على الرغم من عدم كونه رجل دين، فإنه كان داعية إسلاميًّا نشطًا. نشأ علي شريعتي في مشهد، المدينة المدفون فيها الإمام الثامن من الشيعة، التي تُعتبر، بعد قم، العاصمة الروحية لإيران ومركز الأنشطة الدينية. في سن التاسعة عشرة، كان شريعتي قد بدأ بالفعل في الكتابة وترجمة أعمال عن الجوانب السياسية للإسلام الشيعي. وبعد تخرجه في جامعة مشهد ووصوله إلى باريس، شارك علي شريعتي بنشاط في العديد من الحركات السياسية، وخاصة في قضية تحرير الجزائر. وخلال هذه السنوات التكوينية، تأثَّر بشكل رئيسي بأعمال فرانز فانون وجان بول سارتر، اللذين تركا انطباعًا دائمًا عليه سواء من الناحية الفكرية أو السياسية، وقام شريعتي بترجمة كتاب (**المعذَّبون في الأرض**) لفانون إلى الفارسية، وقيل إنه تبادل الرسائل معه[١].

التشيع: حزب شامل:

عند عودته إلى إيران، كان شريعتي مصممًا على ترك بصمة ثورية في تاريخه المعاصر. بصفته أيديولوجيًّا ثوريًّا، كانت أهم عقبة تواجهه هي التقاليد الدينية الراسخة المتعاونة ضمنيًّا مع النظام السياسي، الذي كان شريعتي يعتزم أن يشن حركته الأيديولوجية ضدهما، ويتضح هذا من عنوان ومحتوى إحدى محاضراته الرئيسية حول التشيع (**الشيعة: حزب شامل**)؛ فقد اعتبر علي شريعتي هذا الفرع من الإسلام «منهجية ثورية» قادرة - إذا ما تمت إعادة بنائها بشكل صحيح - على

---

(١) لمجموعة كاملة من كتاباته، انظر السيرة الذاتية التي أعدها:

Y. Richard in Abstracta Iranica, 1 and 2, and as quoted in Keddie. Roots of Revolution, Op. cit., p. 295, note 51.

ولا توجد ترجمات إنجليزية للعديد من كتابات شريعتي، وقام حامد الجار بترجمة بعض من أعماله إلى الإنجليزية، انظر:

On the Sociology of Islam, Op.cit.; *On Marxism and Other Western Fallacies.*

وقد ترجمت كتاب شريعتي عن الحج:

A. Behzadnia and N. Kenny.

وكان شريعتي يُلقي محاضراته في حسينية إرشاد، وقد نشر: بعض الترجمات الإنجليزية لبعض محاضراته هناك، ولكن لا يمكن الوثوق في أي من هذه الترجمات، ويجب دائمًا الرجوع إلى النص الأصلي الموجود في كتبه بالفارسية.

تعبئة الجماهير لأغراض سياسية. وانطلاقًا من هذا العنوان، سعى شريعتي إلى تحويل التشيع مما اعتبره تقليدًا دينيًّا يمتلك مجموعة من الخصائص والمؤسسات التاريخية؛ إلى منهجية سياسية ذات أبعاد ثورية منظمة.

وباعتباره طالبًا للماركسية وداعمًا نشطًا للقضايا الثورية في كوبا والجزائر، كان شريعتي مؤمنًا بأهمية القناعات الأيديولوجية لدعم أو تعزيز «الشروط المادية» لأي ثورة، وذكر أنه لا يتفق مع فرانز فانون في مقولاته بأن «دول العالم الثالث» يجب أن تتخلى عن الدين حتى تستطيع هزيمة القوى الاستعمارية أو الثورة ضد حكوماتها[1]. وعلى خلاف ذلك، سعى إلى استخدام أيديولوجية موجودة بالفعل في العالم الإسلامي من أجل إنشاء الهياكل السياسية اللازمة (أي الحزب، والشعار، والراية، والقوة الشعبية)؛ لتحقيق الأهداف الثورية نفسها.

وباعتباره مراقبًا للحركات السياسية في العالم الإسلامي، فقد رصد فشل الأيديولوجيات الراديكالية «الغربية»، التي جرى نقلها من بيئتها الأصلية ومحاولة غرسها في الوعي السياسي للجماهير؛ إذ شهد في تجربة إيران العواقب الدموية للغاية الناتجة عن محاولات حزب تودة (الشيوعي) وجهوده لتحويل مجتمع ديني إلى معسكر اشتراكي، وقد أدرك المشكلة المركزية في تقديم أيديولوجية سياسية علمانية لمجتمع متدين، وفي الوقت نفسه محاولة تعبئة الجماهير لأغراض سياسية تم تحديدها من جانب هذه القوى العلمانية، وبالتالي حاول الوصول إلى الأهداف الثورية من خلال التقاليد العتيقة التي تعتبرها هذه الأيديولوجيات العلمانية «أفيون الشعوب». ولتحقيق هذا كان عليه أن يتحرك بمفرده لإعادة تركيب تاريخ وأيديولوجية الإسلام، ومن ثَمَّ قام بمهمة بطولية في إعادة كتابة تاريخ الإسلام، وفي الوقت نفسه اكتشاف وتقديم الأيديولوجية الصحيحة للإيمان.

عنون شريعتي كتابه الرئيسي باسم (**علم الإسلام: قراءة جديدة وثورية للإسلام الحقيقي**). في هذه النسخة من الإسلام، قام شريعتي بتحويل الإيمان إلى أيديولوجية عالمية، وفي هذا قراءة جديدة للإسلام يمثل فيها أيديولوجية التحرر والمشاركة ويخاطب بها الإنسانية كلها. فبالنسبة لشريعتي - كما هو الأمر عند الخميني، ولكن

(1) Abrahamian. Iran between Two Revolutions, Op. cit., p. 465.

في سياق مختلف - فإن السياسة والتقوى والأيديولوجية والإيمان هي مترادفات ولها معانٍ واحدة.

بالنسبة لشريعتي فإن التشيع لديه آلية داخلية للتحضير الأيديولوجي والتعبئة السياسية، وقد كان الشكل والهيكل لهذه الأيديولوجية وسياستها موجودين بالفعل في الذاكرة الجمعية للجماهير وخبراتهم المشتركة، وكل المطلوب أن يتم نزع القوالب التقليدية القديمة المحافظة وتجديدها بحماس ثوري ودلالات حديثة. وكان إنجازه هو بالتحديد هذا السعي المنظم لإعادة إحياء نسيج قديم للغاية من خلال تقديمه في ملبس جديد.

ولغرض تنظيم قراءته الثورية للإسلام، قام شريعتي تدريجيًّا بتطوير أيديولوجية أسماها «التشيع العلوي»، وهي النسخة من التشيع المتطابقة مع شخصية الإمام عليّ (الإمام الأول للشيعة الاثني عشرية). وفق هذا التصور للتشيع العلوي، استطاع شريعتي تحقيق التالي: فمن ناحية استطاع عزل نفسه عن نسخة الإسلام الرسمي المرفوض من قِبل الشباب الثوري، ومن ناحية أخرى فقد أعطى معانيَ جديدة مخالفة للمفاهيم الشيعية؛ حتى الصلاة وفق هذا الفهم الجديد للإسلام أصبح لها معنًى سياسي، ومرتبطة بالقدرة على الفعل، هذا المعنى تم استدعاؤه بشكل كبير لإعطاء معانٍ جديدة للصلوات الجامعة في ثورة (١٩٧٨: ١٩٧٩م)[١].

في إطار المفردات السياسية لشريعتي، كان عليه أن يُوجِد مفهومًا مقابلًا لمفهوم التشيع العلوي، ومن ثَمَّ خلق شريعتي مفهوم التشيع الصفوي؛ أي نسخة التشيع التي يمكن ربطها بخبرة الدولة الصفوية (١٥٠١: ١٧٣٦م) التي فرضت التشيع دينًا رسميًّا للدولة، وربط هذه النسخة من التشيع بوجود أي سلطة سياسية إيرانية ترغب في تدعيم نسخة معينة للتشيع، وانطلق بعدها للتنظير والتجريد للمفردات الشيعية بطريقة ثورية. كل المفاهيم الدينية مثل الإمامة والعصمة كان لها معنًى ثوري وقتالي

(1) Keddie. Roots of Revolution, Op. cit., p. 220; Shari'ati. *Tashayyo' e Alavi va Tashayyo' e Safavi*, pp. 196: 251; *Jameceh shenasi-ye Adyan,Tarikh va Shenakht e Adyan*.

كل هذه الكتابات مليئة بالإشارات إلى التفكير الثوري لشريعتي.

تحت عباءة التشيع العلوي[١]. وبشكل عام، وفي مواجهة التشيع الصفوي، كان التشيع العلوي يمثِّل حقيقة الإسلام، ويصوِّره على أنه «حركة للتقدم والثورة؛ حيث لا فرق بين المثقفين والعوام؛ إسلام في صورته الديناميكية والتقدمية»[٢].

وفي سياق هذا البناء الجديد للإسلام، فإن الإمامة على سبيل المثال كانت تعني الإيمان بوجود اثني عشر إمامًا استثنائيًّا؛ بينما صارت في هذه الحالة تعني «القدرة على قيادة الجماهير بشكل صادق وأمين وثوري، ووضع الأسس السليمة للمجتمع، والقدرة على احترام وتوسيع حق الجماهير في التفكير»[٣].

أما الغَيْبة (الإيمان الشيعي باختفاء الإمام الثاني عشر، وبضرورة عودته في آخر الزمان لكي يقيم المجتمع العادل) فتصبح في هذه الحالة «عدم تحمُّل للمسئولية، وعدم جدوى أي فعل في فترة غيبة الإمام»، وهو الأمر الذي يتم التركيز عليه في التشيع الصفوي؛ ولكن في التشيع العلوي يتحول الأمر ليعني «مسئولية الأشخاص عن تحديد مصيرهم، وإيمانهم، وحياتهم الروحية والاجتماعية»[٤].

وبمجرد أن يبدأ شريعتي في إعادة سرد التاريخ الجماعي وفق رؤيته، بما يتجاوز محدودية أفكار آل أحمد؛ فإن كل أجزاء الشرعية الشيعية تتحول إلى ظواهر مصاحبة لكل وقائع التاريخ الإيراني المعيش. إن طبيعة هذا السرد الجديد، الذي يحاول أن يصك مفاهيم مستجدة للغضب، تصبح جذابة بشكل قوي للقوى الثورية الجديدة التي تجد فيها مساحة للتعبير عن نفسها.

ولكي يستطيع شرعنة هذه القراءة الثورية للإسلام، كان على شريعتي أن ينزع المصداقية عن كل الطرق التقليدية التي صوَّرت هذا الإيمان بكل تنويعاته؛ ولهذا لاحظ أن: «المشكلة الآن تكمُن في ثلاثة عشر قرنًا من بؤس الناس ويأس المثقفين من الأمة، والتحول والضلال في المعتقدات التحررية، وسلبية الناس وضياعهم

---

(1) Keddie. Roots of Revolution, Op. cit., pp. 218: 220.

(2) Ibid., pp. 217: 218.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., p. 220.

تحت الحكم الاستبدادي، والجهل والفقر؛ كل هذا في ظل المعتقد الأكثر ثورية وتقدمية وقداسة على مستوى العالم، وفي ظل وجود الشخصيات الأعز والقادرة على فعل المعجزات التي يكفي أي منهما لإيقاظ حركة وتحرير أمة بكاملها»[١].

وفي سياق محاولته لبناء شرعية لهذه النسخة الثورية من الإسلام في مواجهة المثقفين العلمانيين، كان على شريعتي أن يميز نفسه بعيدًا عن رموز السلطة الدينية التقليدية؛ أي عن المؤسسة الدينية. وفي بدايات محاضرته عن (**الشيعة كحزب كامل**)، أشار بوضوح إلى أنه «ليس بفيلسوف ولا مؤرخ ولا فقيه ولا فنان ولا كتاب ولا رمز أدبي أو عالم دين بالمعنى التقليدي، لست أيًّا منهم»[٢]، هؤلاء هم رموز السلطة التقليدية في أي مجتمع إسلامي.

وبما أن نسخة إسلام شريعتي هي نسخة جديدة، فكان عليه أن يتخير نسخة تتوافق معه: (شخص متعلم في الغرب، وواعٍ سياسيًّا، وناشط ثوري، ومنظِّر للقضايا الاجتماعية الكبرى)، وكان هذا يستلزم بطبيعة الحال قراءة جديدة للإسلام تتوافق مع التطلعات المتزايدة للجيل الثوري؛ ولهذا الغرض كان لا بُدَّ من الإطاحة برموز السلطة التقليدية، فكرَّس شريعتي جزءًا كبيرًا من طاقته لنفي الشرعية عن هذه الرموز التقليدية في المجتمع الإسلامي، وبالطريقة نفسها نظر إلى الطرق التقليدية في التعليم على أنها عديمة النفع، وطويلة، ومملة وغير مناسبة للعصر، وتخيَّل إسلامًا قائمًا على الحركة يرث نسخة الإسلام القائمة على المعلومات والمعرفة، ومن ثَمَّ يحتاج هذا الإسلام لنوع جديد من المدرسين: «بعض الناس يلومنا ويعطينا النصائح الحكيمة والجيدة والمشورة العقلانية؛ أننا يجب علينا في البداية أن نفكر ونذاكر، ونحصل على المعرفة، ونقوم بإجراء الأبحاث العلمية، ونقرأ العديد من الكتب، ونحضر العديد من الدروس الدينية، وندرس على يد علماء أفاضل، ونتعلم الفلسفة والتصوف والتشريع والمذاهب والعلوم الدينية والمنطق والآداب والتاريخ والفلسفة الدينية والأخلاق مع العلماء؛ حتى نتحول إلى علماء وأساتذة في كل من المعرفة العقلية والمعرفة المنقولة، وبعد المرور بكل هذه الفترة (وهو أمر غير ممكن) عندئذ

(1) Shari'ati. *Shi'ah*, p. 9.

(2) Loc. Cit.

يمكننا أن نلتحق بالمرحلة الثانية؛ مرحلة الفعل، مرحلة التصحيح، ولكن حتى في هذه المرحلة فالفعل والتصحيح يتعلقان بالذات»[1].

الإسلام الحقيقي:

كان شريعتي يعتقد بيقين ويروِّج لفكرة أن نسخته من الإسلام هي «الإسلام الحقيقي»، وأن الإسلام الذي كان موجودًا ولكنه جرى نسيانه أو لم نتعلمه أبدًا، كان مختلفًا عن الإسلام الذي تلقيناه تاريخيًّا. وفي هذا السياق، هاجم نقطتين رئيسيتين في الإسلام التقليدي، وهما: المعرفة والفضيلة، واحتفى في المقابل بالموقف الثوري الضروري، وأعلن: «يا للغرابة! لاحظوا الفرق بين هذين الإسلامين! الإسلام الآخر يؤجّل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو مبدأ رئيسي في الإسلام أي المسئولية الاجتماعية، بعد اكتمال صفتي المعرفة والفضيلة؛ المرحلتين اللازمتين للوصول إلى اكتمالهما، حتى حياة نوح (الطويلة) لا تكفي للوصول إليها. وهذا الإسلام يضع المسئولية المجتمعية الخاصة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أكتاف فتاة أو فتى، بالتحديد من اللحظة التي يدعوهم فيها للصلاة والصوم، تزامنًا مع مسئولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأعمال الاجتماعية، بالإضافة إلى الجهاد المقدس»[2].

كان تكوين المجتمع الإيراني يتحول تدريجيًّا لصالح الطلاب الشبان المحرومين، الذين هاجروا من المناطق الريفية البعيدة في البلاد إلى المناطق الحضرية الفقيرة؛ مما أدى إلى وجود جمهور مستعد بشكل خاص لرسالة شريعتي الثورية. بالنسبة لهذا الجمهور، كانت تفاصيل النقاشات الشيعية العلمية غريبة وغير ذات صلة بواقعهم بدرجة الغرابة نفسها التي عليها الأيديولوجيات الماركسية والوطنية الملتبسة. بالنسبة لهم، في هذه المرحلة المبكرة من عمرهم وعمر وعيهم السياسي، فإن اللغة التي ستكون أكثر قبولًا بالنسبة لهم هي اللغة التي تمزج بين الإيمان والعمل، بين التفسير والالتزام، بين الثقة والاستحقاق، يجب أن تكون هذه اللغة انعكاسًا لخبرتهم في الطفولة، وهو ما قام به شريعتي. فبالنسبة لجمهوره

(1) Ibid., pp. 23: 24.

(2) Ibid., p. 28.

وبالنسبة له، كان من المهم العمل والعمل بسرعة؛ لأنه في الحياة لا يمكن أن نكتفي بأن نحاول فهم الحقيقة واستيعابها من خلال العبقرية الفكرية، أو الوحي الداخلي، أو التفكير العلمي والاستدلال الذاتي العقلي؛ ولأنه في الواقع لا يمكن للإنسان أن يفهم الرصاصة فهمًا حقيقيًّا إلا إذا أصابته، ومن ثَمَّ فلا يمكنه أن يستوعب أي مفهوم بشكل دقيق إلا إذا انخرط في سياق تطبيق هذا المفهوم، ففي سياق العمل تتجلى الحقيقة[1].

وفق هذه الأيديولوجية الثورية لشريعتي، فإن الإسلام الحقيقي قادر على تعبئة الجماهير وتحدي السلطة الحاكمة، والصراع مع الأيديولوجيات المنافسة باستخدام مصطلحاتهم ومنطقهم. لم تكن نسخته للإسلام نسخة قائمة على الفرد في مواجهة الله، والبحث عن الخلاص الفردي من خلال مؤسسات السلطة الدينية؛ ولكنه كان يتعلق بالخلاص الجماعي من خلال العمل السياسي الجماعي، كان محاولة لإضفاء طابع سياسي على الإسلام أكبر من مجرد إسلام يُجل السياسة. كانت رؤية شريعتي للإسلام تتعلق بتحويله جوهريًّا إلى ما كان عليه: موقف سياسي يتناسب مع الأهداف الثورية، سواء في ذاك العصر أو غيره.

كانت معارضة شريعتي لنسخة الإسلام المؤسسية والمتلقاة تظهر في عدد من الاتجاهات؛ الأول: في مواجهة الجوانب العقلية والروحية والدينية. والثاني: ضد الإسلام الإجرائي، وخاصة التسليم للإرادة الإلهية باعتبارها مبدأ دينيًّا. وفي مقابل هذا طرح نسخة حيوية مناسبة لأجندته الثورية المعلنة والمخفاة؛ ولهذا الغرض قرر التركيز على تصوُّر ثوري لبيت علي وفاطمة (ابنة النبي)، فهذا البيت قدَّم للعالم الشيعي اثنين من أهم الشهداء في التاريخ؛ هما عليّ والحسين، اللذين يحتلان مكانة مهمة في خطة شريعتي لفهم «الإسلام».

«حينما يحاول شخص (مثلي)، بكل خلفيته وعقيدته وحياته وحبه العميق لهذا البيت، على المستوى الإيماني والإنساني، ويعتقد أن الطريق الوحيد لتحرير هذه الجماهير (المسلمين بشكل عام، والإيرانيين بشكل خاص) يتمثل في العودة

(1) Ibid., p. 19.

لمدرسة علي وبيت فاطمة؛ فكيف في هذه الحالة يمكنه أن يظل غير مهتم!»[١].

وبعيدًا عن رموز السلطة، فإن إعادة قراءة الإيمان في سياق ثوري كانت أيضًا مسألة مهمة؛ فقد انتقد شريعتي بشدة بعضًا من أهم المبادئ المذهبية الشيعية كلما شكَّلت عقبة أمام قراءته الثورية للإيمان. وبينما يظهر كلٌّ من عليّ والحسين في كتابات شريعتي كرمز دائم على الحياة الثورية التي يضحي فيها الإنسان بحياته لأجل قضية أكبر؛ فقد هاجم شريعتي التقية، التي تُعَد واحدة من أهم خصائص الإسلام الشيعي، والتي تم ترسيخ معناها وأهميتها في داخل تاريخ المذهب بالكامل.

على الصعيد المذهبي، تعني التقية الواجب الواقع على المؤمن الشيعي أن يخفي هويته الحقيقية في مواجهة الخوف من التعقب أو الاضطهاد، وتطورت هذه الممارسة في عهد الأمويين (٦٦١: ٧٥٠م) الذين قاموا باضطهاد الشيعة بشكل عنيف. كان شريعتي يرى أن هذه الممارسة رجعية وتعكس عقلية عفا عليها الزمن، وكان عليه أن يهاجم وينزع المصداقية عن هذه الممارسة التقليدية المذهبية، إذا أراد ضمان ولاء الشباب الثوري المثقف الذي كان منجذبًا إلى الأيديولوجيات التقدمية. ونجح شريعتي في إعطاء أيديولوجيته الثورية روحًا تقدمية، ولكن هذه الروح التقدمية كان لا بُدَّ أن توازَن بموقف ضد الغرب. وقد نجح في أن يقدِّم رؤيته العلمانية الراديكالية بطريقة ضد الاستعمار وضد الغرب، ومن ثَمَّ فمقولات مثل: «رغب شريعتي في أن يقدِّم نفسه باعتباره مفكرًا دينيًّا وسياسيًّا في سياق حركة نضال العالم الثالث وسعيه للتحرر»، أو أنه «شعر بحدة المشاكل المترتبة على الاستعمار والاستعمار الجديد، وأنه هاجم الاستعمار الثقافي الذي يفصل الجماهير

(1) Ibid., pp. 14: 15.

لم يكن علي والحسين الوحيدين اللذين أعاد شريعتي قراءتهما بشكل ثوري؛ فقد كان أبو ذر الغفاري ذا مكانة مركزية في هذا البناء الثوري:

Shari’ati. *Abu Dharr.*

ولكن الرمز الأهم كان للنبي، انظر كتاب شريعتي عن حياة النبي في المدينة:

Az Hejrat ta Vafat. Massignon's Salman e Pak.

بالإضافة إلى مقالته المتميزة عن الإمام عليّ:

Maktab, Vahdat, Edalat, and on Hossein in Hossein: Vareth e Adam.

عن جذورها»[1]؛ هذه المقولات توضح لنا درجة نجاح شريعتي في تحقيق أهدافه، فمن خلال سعيه الحثيث لتحويل التعقيد التاريخي والتنوع المذهبي في الإسلام إلى أيديولوجية موحدة سياسيًّا تتناسب مع متطلبات الحداثة والخطاب الثوري، كان شريعتي يفعل ذلك بشكل تقدمي في مواجهة الاستعمار الثقافي. ففي الوقت الذي كان مستاءً ورافضًا لنسخة الإسلام الإجرائية والثقافية، وفي ظل انبهاره بكفاءة الأيديولوجيات الغربية وخاصة الماركسية، حاول تثوير الإسلام لجعله أكثر قدرة على المنافسة مع الأيديولوجيات المعاصرة. الثورة الدائمة كانت الهدف الأسمى له، ونسخة الإسلام الثوري كانت هي ما اعتبره إسلامًا.

الإسلام المحدَّث:

في محاولة شريعتي لتحقيق أهدافه الثورية، كشف لنا عن اهتمامه الجاد بأنماط العلمانية القصوى المتنكرة في الصبغة الدينية. باعتباره شخصًا مؤمنًا بالوجودية بشكل حقيقي، قام بقراءة فيلسوف الوجودية سارتر في ضوء الإسلام؛ حيث يسعى إلى جعل الإنسان مسئولًا مسئولية تامة عن مصيره وماذا يفعل، بشكل منفصل تمامًا عن أي سياق تاريخي أو ديني أو إيماني؛ ولكن نظرًا لأن هذه المدرسة ومفرداتها الحديثة غريبة عن المجتمع المسلم، فإنه يستعين بالقرآن ليبحث عن تبرير لموقفه ويقدِّم فهمًا وجوديًّا لهذه الآية القرآنية: { تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ } [سورة البقرة: الآية ١٣٤]. هذا التكريس الفردي لمسئولية الإنسان عن أفعاله التاريخية، الموجودة في القرآن – حسب قراءة شريعتي – جعلها شريعتي محورًا رئيسيًّا في رؤيته للإنسان الثائر. وفيما يتعلق بالأمور المتعلقة بالإيمان، كما في مسائل الثورة، ينادي بـ «اختيار الدين وقبوله بوعي، ليس اقتداءً بالوالدين والكبار، ولكن بمنطقك وفهمك الخاص»[2]. من وجهة نظر ثورية، يعزل شريعتي الأفراد عن سياقهم المؤسسي ويواجههم بنسخته الخاصة عن الإيمان، أما الأفراد المتدينون الذين اعتقد شريعتي أنهم كانوا متأثرين بـ «أخلاق الصوفية

(1) Keddie. Roots of Revolution, Op. cit., p. 217.

(2) Shari'ati. Shi'ah, Op. cit., p. 27.

الشرقية» أو «نسخة الزهد المسيحي»[1]، فهم كانوا على خطأ؛ أما الصواب فقد كان «التدين الجمعي» الذي كان يسعى إلى تجسيده بناءً على فهم وجودي للإسلام. إذا عزلنا الأفراد وفصلناهم عن أوامر السلطة التقليدية وسياقها، فسيصبح الأفراد «مخلوقات عقلانية» جاهزة لاعتماد هويات أيديولوجية. ولكي يبدأ الثورة؛ كان شريعتي يحتاج إلى مخلوقات عقلانية، مسحورة بمصطلحاته الثورية حول الهوية، كما أن مجموعة المثقفين ما بعد الإسلاميين الذين تلقوا عنه هذه الأيديولوجية التحررية كانوا يقفون على هذه الأرضية العقلانية بالضبط.

كان هذا الجيل من الإيرانيين المثقفين الشباب جيلًا مضطربًا ومرتبكًا يبحث عن «أيديولوجية»، ومع ذلك إذا لم يكونوا متجذرين في الثقافة التقليدية الجماعية، فقد كانوا - بوعي أو من دون وعي - يتنفسون في أجواء دينية عميقة؛ إذ كانت الروابط التاريخية الطقسية الخاصة بالهويات الذاتية أقوى من أن يتجاهلها أحد، ووفرت لهم سببًا قويًّا للانخراط الثوري، ولكن التناقض والمفارقة كانا في محاولتهم أن يكونوا ثوريين ومسلمين في الوقت ذاته، وكانت هناك رغبة دائمة في الخروج من هذا المأزق الناتج عن التناقض بين أن تكون ثوريًّا متحمسًا ومسلمًا في آن واحد، وهو ما قدَّمه شريعتي؛ حيث وجد الشباب الإيراني المسلم المثقف في شريعتي استجابة شيعية وإيرانية وثورية، فلم يعد هناك بكاء على الحسين في مجالس العزاء، ولكن تذكُّر الحسين في قتاله وموته دفاعًا عن قضية عادلة[2]. كان هذا المزج بين الشعور الثوري الجديد والإخوة الإسلامية قادرًا على أن يقدِّم نفسه كأداة مهمة قادرة على تعبئة هذه الفئة من المجتمع. وكان شريعتي واعيًا بأنه لن يستطيع تعبئة هذا المجتمع المتدين بعمق تجاه أي قضايا خاصة - ولو كانت سياسية - من خلال أيديولوجية علمانية ومادية وإلحادية (كالماركسية مثلًا). وعلى الرغم من ذلك، فإن محاولاته لقراءة الواقع الاقتصادي والاجتماعي ومبادئ الماركسية (أو أي أيديولوجية علمانية شبيهة) من خلال الإسلام، قد تجاوزت بكثير أي أهداف سياسية. فنسخة شريعتي للإسلام هي إسلام سياسي، أو نظام ديني ميتافيزيقي للأشياء بعد تحويلها إلى أيديولوجية سياسية

(1) Ibid., p. 28.

(2) Keddie. Roots of Revolution, Op. cit., p. 223.

واعية للأشياء كما يجب أن تكون، وعلى قدم المساواة مع أي أيديولوجية أخرى.

اعتبر شريعتي التشيع بمنزلة حزب متكامل قادر على لعب دور جهاز إستراتيجي ضروري لتحديث الإسلام وتحويله إلى أيديولوجية ثورية، وقد سعى إلى إثبات ذلك من خلال إعادة تعريفه لما يشكِّل الأمة (الجماعة الإسلامية)؛ فالأمة - وفقًا لشريعتي - هي جماعة متحركة، مجتمع ليس جامدًا في مكان، ولكنه يتحرك في اتجاه هدف ولديه توجُّه معيَّن، وفي هذه الحالة نحتاج لإمام ليقودنا تجاه الهدف[١]. الإمام والأمة هما مجرد وسائل للتعبئة الثورية، وتحديد الجهاز السياسي الكامل الذي يلزم لإطلاق الثورة (الأيديولوجية والحزب السياسي/ إمام وأمة) جرى تعريفه لترسيخ إيمان أغلبية الشعب وتقوية الروابط بين الجماهير؛ لكي تتوفر أكثر آلية فعالة للتعبئة الشعبية. وباعتباره عالم اجتماع ثوريًّا، اعترف شريعتي بأهمية هذا الاتصال المباشر والفوري مع الجماهير. وقد استخدم شريعتي إستراتيجية متكررة من أجل تبرير توجُّهه لإعادة قراءة الإسلام، وهي الإشارة المباشرة والمتكررة للقرآن؛ فعلى سبيل المثال يقرأ الآية القرآنية: { وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ } [سورة العنكبوت: الآية ٦٩]. ويقدِّم القراءة التالية لها:

«الذين يقاتلون في سبيلنا، سنقدِّم طُرقنا لخلاصهم وحريتهم، ولا شكَّ أن الله مع الذين يعملون الأعمال الصالحة ويفعلون الأمور بطرق جيدة، وإحدى هذه «الطرق الجيدة» هي فهم «التشيع العلوي» باعتباره حزبًا كاملًا»[٢].

من هنا يحتاج الإسلام المحدَّث إلى آلية ذاتية للاستمرار والاستدامة؛ ولذا يقدِّم شريعتي تعريفًا مفصَّلًا لما يعنيه بـ «حزب كامل»، أو رؤيته للشيعة في عصر الحداثة، ويعكس لنا هذا التعريف عمق ونطاق محاولة شريعتي لإعادة تسييس كل جوانب التشيع بشكل ثوري: مصطلح «الحزب» في قاموس المفكرين العالميين يعني في الأساس منظمة اجتماعية موحَّدة لها «رؤية عالمية»، و«أيديولوجية»، و«فلسفة للتاريخ»، و«نظام اجتماعي مثالي»، و«أساس طبقي»، و«توجُّه طبقي»، و«قيادة اجتماعية»، و«فلسفة سياسية»، و«توجُّه سياسي»، و«تقاليد»، و«شعار»، و«إستراتيجية»، و«تكتيك صراع»،

(1) Shari'ati. Shi'ah, Op. cit., p. 42.

(2) Ibid., p. 16.

و«أمل» في تغيير «الوضع الحالي» على مستوى كل من الإنسان والمجتمع والشعب أو طبقة معينة، ومن ثَمَّ الرغبة في إنشاء نظام جديد بدلًا منه؛ ولذا يتضمن كل حزب جانبين من التأكيد والنفي: «سوف تفعل» و«لن تفعل»[١].

أما بالنسبة للتشيع؛ «فهو الحزب الذي يتمتع بجميع الخصائص والأبعاد لحزب مثالي وكامل، إنه الحزب الذي يهدف إلى تحقيق «حزب الله» الذي يتحدث عنه القرآن، وهو أيضًا مستجيب لحاجة هذا الجيل المسئول والمثقف ومنحه الوعي السياسي لتحريك الجماهير في المجتمع وقيادة نضالهم الطبقي، والقضاء على الصعوبات والعقبات في طريق هذا النضال، وتحقيق أماني الطبقات المحرومة»[٢].

بعد هذا النقاش لماهية الحزب الكامل، يصل شريعتي في النهاية إلى استنتاجه النهائي، وهو أنه: «في النهاية، بعد البحث في جميع المدارس والأيديولوجيات والثورات والحركات وعلم الاجتماع وعلم الإسلام والتحقيق التاريخي وبحث أسباب الانحدار الثقافي والانحراف الفكري والاجتماعي، وبعد فهم أعمق لعائلة النبي والإمامة والولاية والانتظار والعدل وإرث الإنسان في التاريخ البشري، وبعد التجارب والصراعات والتفاعلات، وتوضيح النقاط المظلمة والمسائل الغامضة؛ فقد وصلت إلى هذا المبدأ الأساسي: على مستوى الجوهر، فإن التشيع هو حزب كامل»[٣].

يحتاج الحزب الثوري إلى رؤية ثورية وديناميكية للمجتمع في حركته نحو الكمال، وهو ما حاول شريعتي تحقيقه من خلال تعريف ديناميكي لمفهوم الأمة على أنها «مجتمع من الأفراد الذين يفكرون على نحو متشابه، ويسلكون المسار نفسه، ويخطون خطواتهم معًا، ولديهم أهداف متماثلة، ومسئولون، وفي حالة تقدُّم نحو وجهة واحدة وواضحة وثابتة وجماعية»[٤]. الوحدة والامتثال غير المشروطين اللذين تصوَّرهما شريعتي لدولته المثالية يوضحان أن هناك ارتباطًا مباشرًا وقصيرًا بين التشيع كحزب كامل والدولة الشيعية كمجتمع كامل ونهائي وشامل.

---

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., p. 42.

بالإضافة إلى ذلك، تحتاج الأيديولوجية الثورية إلى أبطال ثوريين لتوفير نماذج للسلطة أمام التابعين. واعترف شريعتي بأبي ذر (الصديق المقرَّب للنبي) باعتباره أول اشتراكي ثوري في نظره: «فقد شعر بجسامة وشدة المسئولية الاجتماعية ومسئولية تغيير نظام الحكم في المجتمع والعقيدة الحاكمة في عصره»[١]. وسوف يظهر أبو ذر باستمرار في أعمال شريعتي كمثال على البطل الثوري الذي يجب محاكاته وتقليده.

تحدي العلمانية:

كان على شريعتي أن يواجه جمهورًا علمانيًّا، بالإضافة للجمهور الديني الذي كان يرغب في تحويله إلى نسخته الخاصة للإسلام، ومن ثَمَّ كان عليه أن يقدِّم التشيع كحزب سياسي خالص كي يستطيع منافسة الأيديولوجيات العلمانية المسيطرة في أوساط المثقفين كالماركسية على سبيل المثال. وبما أن الماركسية كان لها تصوُّر كامل عن المجتمع من حيث الفلسفة والتاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا وما إلى ذلك، بالإضافة إلى برنامج حزبي كامل من أجل تنفيذ أهداف الحزب؛ كان على نسخة شريعتي للإسلام أن تكون بالتفاصيل نفسها، ومن ثَمَّ جادل جمهوره العلماني من أجل تبرير نسخته من الإسلام قائلًا: «من الطبيعي أن تبدو هذه المطالب صعبة بعض الشيء بالنسبة لبعض المثقفين العلمانيين. كيف يمكن للمثقف أن يأخذ أيديولوجيته من الدين؟ نتيجة للتجربة المسيحية والنقل عن خبرة المثقفين الحاليين وما نشهده من صورة الإسلام اليوم ودوره الاجتماعي وتأثيره البشري، لا يمكن لهؤلاء المثقفين أن يتصوروا أنه يمكن لأيديولوجية حزبية أو أيديولوجية مُقنِعة أن تُبنى على أصول دينية! بينما إذا تم تقديم الدين، وبالأخص الإسلام، وخصوصًا المدرسة والرؤية الشيعية بالشكل الصحيح؛ فإنه من المفترض أن يُدهَش المثقفون الدينيون»[٢].

هناك العديد من الأبعاد الخفية في «الأيديولوجية الإسلامية» الخاصة بشريعتي التي يمكن أن تستهوي بشكل خاص المثقفين العلمانيين الثوريين. فعلى خط تروتسكي، سعى شريعتي إلى تأكيد فكرة الثورة الدائمة كما هو موجود أساسًا في نسخته من التشيع. في هذا السياق، يستوعب شريعتي في أيديولوجيته الشيعية

(1) Keddie. Roots of Revolution, Op. cit., p. 221.

(2) Shari'ati. Shi'ah, Op. cit., p. 147.

أهم فكرتين عن التطور والثورة. كان اكتشاف هذه الأفكار هو ما جذب العديد من المفكرين العلمانيين إلى الإسلام الشيعي الخاص بشريعتي؛ فقد فهموا قراءته للإسلام على أنها أيديولوجية للتحرر والثورة متخفية تحت عباءة الإسلام.

ولمواجهة التحدي العلماني، كانت خطابات شريعتي المعادية للنظام (والمعادية للملكية) ذات أهمية خاصة. وإذا كانت أسرة بهلوي لا يمكن انتقادها بشكل مباشر، فقد كان هناك مرشحون آخرون تاريخيون؛ ولذلك هاجم شريعتي سلالة الصفويين لما اعتبره استخدامهم للشيعة وسيلةً لشرعنة حكمهم عن طريق تأسيسها كديانة رسمية للدولة، واعتقد أنه: «حينما يكون التشيع مؤثِّرًا بين الناس ويمكن أن يكون أفضل وسيلة لتأمين مصلحة الطبقة الحاكمة، فلماذا يجب عليهم عناء اختيار ديانة أخرى تكون مكروهة ومرفوضة من قبل الشعب؟»[1].

ويقارن هذا بقبول الإمبراطورية الرومانية للمسيحية لأغراض سياسية مماثلة[2]. بالطبع، استخدم ما قام بمهاجمته، وبدأ برنامجًا شاملًا لاستخدام التشيع لأغراضه الثورية.

على مستوى مختلف تمامًا من التعقيد، كان من أكبر التحديات التي واجهت الإسلام الثوري لشريعتي وقدرته على جذب المثقفين العلمانيين؛ الجوانب التأملية والزاهدة لهذا الدين. سعى شريعتي إلى تغيير هذا بشكل جذري من خلال إعادة تعريف الإسلام باعتباره دينًا للعمل الثوري والعسكري. كلا البعدين (التأملي والزهدي) للإسلام جعلاه صامتًا سياسيًّا وأغرقاه بشكل محلي في الانقسامات الطائفية؛ ولكن الإسلام الذي كان شريعتي يعيد بناءه استند إلى مطالبه بالعالمية: «حدود الأمة ليست حدودًا جغرافية، إنها ليست حدودًا ثابتة لمكان معيَّن. الأمة هي مجموعة في «الطريق»، طريق تمر «من خلال» البشرية ومن قلب الناس؛ لأن حدود الإسلام تمتد إلى أي مكان يكون فيه الإنسان والجماهير، ماذا أقول؟ إن بلاد المسلمين هي العالم بأسره، بوسع الوجود، والقوة المالكة الوحيدة والتي ترأس

(1) Ibid., pp. 57: 58.

(2) Keddie. Roots of Revolution, Op. cit., p. 217.

هذه الأمة هو الله»[1].

كانت هذه المقاطع مفيدة بشكل خاص في توسيع قابلية تطبيق التشيع الثوري لشريعتي خارج حدود إيران؛ حيث كان التشيع محددًا بشكل أساسي بإيران، كان على الشيعة أن يوسعوا جدواهم الثورية بشكل عالمي لإقناع المثقفين العلمانيين الإيرانيين، بالإضافة إلى المثقفين العلمانيين في جميع أنحاء العالم، بإمكانات التشيع الكبيرة لتعبئة الجماهير. وكان على هذه الأيديولوجية العالمية أن تكون قادرة على استبدال الأيديولوجيات الغربية الثورية، وخاصة الماركسية التي كانت قد خسرت قدرتها الديناميكية في السياق الإسلامي؛ فقد كانت الماركسية غير قادرة على تعبئة الجماهير في حركة ثورية، وأدرك شريعتي فشل الماركسيين عبر قرن من الزمان في تعبئة المجتمعات الإسلامية، واعتبر أن الإسلام هو الفرصة الأخيرة والوحيدة لتوحيد الجماهير وتعبئتها لتحقيق أي أهداف ثورية.

مسلم في عصر الحداثة:

أثناء وجوده في أوروبا، انغمس شريعتي في بحر من التوجهات والالتزامات الأيديولوجية المتناقضة: الماركسية، والوجودية، والليبرالية... إلخ، وكان مشبعًا بالاتجاهات والالتزامات الأيديولوجية. كما تعرَّض أيضًا للعديد من الحركات الثورية، خاصة الحركات الثورية في الجزائر وكوبا؛ حيث شارك بنشاط في التظاهرات والاجتماعات لدعم هذه الثورات. خلال هذه الفترة، أدرك الدور الضروري للأيديولوجية في أي قضية ثورية، أدرك أنه من دون أيديولوجية قادرة على تنظيم الجماهير وتعبئتها تحت رايتها، لن يُمكِن متابعة أي قضية ثورية وتحقيقها. وأدرك أيضًا - في ضوء خبرة السياسة الإيرانية في القرن العشرين - الفشل الحتمي للأيديولوجيات «الغربية» في شكلها العلماني الأصلي. وبناءً على ذلك، وصل إلى استنتاج لا مفر منه بأنه لتعبئة الجماهير المسلمة وراء أي قضية ثورية، كان عليه البحث عن أيديولوجية محلية الجذور. من الناحية الإستراتيجية والتكتيكية، سيكون هذا أفضل بكثير، وخاصة بين جمهور متدين بشكل أساسي، ومن ثَمَّ فما نوع الأيديولوجية التي يمكنها أن تكون ناجحة في مجتمع إسلامي

---

(1) Loc. Cit.

تاريخي أكثر من «الأيديولوجية الإسلامية»؟ كانت مهمة شريعتي هي صياغة مثل هذه الأيديولوجية. كان على «الأيديولوجية الإسلامية» أن تكون «إسلامية» للتواصل بسهولة وبفاعلية مع الجماهير، وقادرة على استخدام المصادر الرمزية الإسلامية الواسعة، التي كانت قادرة على تحريك الجماهير بشكل أكبر من تلك التي يمكن تحقيقها بأيديولوجية علمانية، ورغم ذلك كان يجب أن تُسمَّى المذاهب التي أسمت نفسها بأنها «أيديولوجية» لكي نستطيع فصلها عن الإيمان التقليدي والقديم الذي كان بالنسبة للمثقفين العلمانيين مسألة غير مقبولة. كان شريعتي دائمًا يتوقع أن هذه المجموعة هي التي ستقود الثورة، وبذل شريعتي جهدًا منفردًا لتحويل الأبعاد التعبدية والروحانية والمؤسسية للشيعة إلى أيديولوجية سياسية شاملة.

الإنسان مسئولًا:

إن شمولية هذه الأيديولوجية السياسية كانت تتطلب رؤية خاصة للإنسان باعتباره مركزًا للكون. كان شريعتي يرى أن الإنسان هو الفاعل السياسي النشط المسئول عن مصيره، ومن ثَمَّ كثيرًا ما استخدم تصوير الإنسان على صورة الخالق المسئول عن مصيره[1]. «يولد الإنسان حرًّا، ويولد الإنسان عارفًا، ويولد مبدعًا؛ ولهذه الصفات الإلهية يتحمل الإنسان مصيره، فهو يتنفس في رئتيه أنفاس الإله»[2]؛ ولذا لا يمكن للإنسان إلا أن يكون مسئولًا عن مصيره. يثمِّن شريعتي الإرادة الحرة، ومن ثَمَّ يعارض فكرة القدر المحتوم، وهذا هو الشرط الديني اللازم للمسئولية السياسية. إن انضمام شريعتي إلى المدافعين عن الإرادة الحرة من الناحية اللاهوتية يستند إلى ميتافيزيقية الصفات الإلهية. إذا كان الله حرًّا وخالقًا، وهو سبحانه كذلك، فإن الإنسان مسئول سياسيًّا ومبدع أيديولوجيًّا، ويتبع هذا الاستنتاج – بشكل لا مفر منه – أن الإرادة الحرة للإنسان هي السبب الميتافيزيقي ومصدر التزامه السياسي.

كانت مهمة الشحن الأيديولوجي هي التعامل المباشر مع القضايا الثورية، وكانت تفاصيل تلك الأيديولوجية دائمًا ثانوية بالنسبة للأهداف التي كان من المفترض أن

(١) لمزيد من التفاصيل حول رؤية شريعتي للإنسان، انظر محاضرته العاشرة في كتابه:
Islamshenasi, vol. 2, pp. 3: 40.

(2) Ibid., vol. 2, p. 6.

تخدمها، وهذا بالضبط ما أدركه شريعتي من نقص في أعمال آل أحمد؛ فقد دخل شريعتي الساحة السياسية الإيرانية على نهج آل أحمد، ومن أجل منح الصبغة الدينية المطلوبة للخطاب السياسي في الستينيات والسبعينيات؛ فقد مد خطاب آل أحمد على استقامته المنطقية. فإذا كان الهدف الأخير للخطاب الثوري هو تعبئة الجماهير وقيادتها، فإنه كلما كان المكون الرمزي أكثر قربًا واتصالًا بالأطر المرجعية الثقافية الموجودة والصالحة؛ كان أكثر قدرة على تحقيق الهدف منها، ومن ثَمَّ فالتغريب الثقافي كما عرَّفه آل أحمد في كتابه **(الاستغراب)** كان له أثر مباشر على عدم قدرة المفكرين العلمانيين على التواصل بشكل فعَّال مع جمهورهم المستهدَف. وبالإضافة إلى إعادة قراءة الإسلام بشكل ثوري وأيديولوجي، فقد هدف شريعتي إلى إعادة تعريف التراث الإسلامي في سياق ثوري أكثر شمولًا، فكتابه المُعَنون بـ **(علم الإسلام)** يُعَدُّ المحاولة الأكثر تنظيمًا لقراءة المفاهيم المذهبية الإسلامية لخدمة الأجندة الثورية التي احتلت مسألة الإطاحة بالنظام البهلوي مركزًا مبدئيًّا وأوليًّا، فقد كانت هذه المحاولة لإعادة قراءة الإسلام في ضوء الأيديولوجية الجديدة تستهدف بالأساس منافسين سياسيين؛ الأول علماء الدين والثاني المثقفون العلمانيون، وهدف شريعتي إلى إنقاذ الإسلام وإعادة تعريفه في ضوء أيديولوجية ثورية ضد السلطة المؤسسية للعلماء، أما المثقفون العلمانيون الذين كانوا قادرين على كسب الولاء الأيديولوجي للشباب، فقد كان يرغب في إثبات وإقناع أنه من الممكن تحقيق الأهداف الثورية من خلال نظام رمزي يبدو قديمًا ومتجاوزًا، وكان شريعتي مهتمًّا بتطوير التفاصيل الثورية لهذا الخطاب حتى يصل إلى مرحلة شرعية ومَأْسسة هذا الخطاب.

انطلاقًا من نداء آل أحمد بضرورة بناء محلي لأيديولوجية الثورة، قام خطاب شريعتي بالتوجه فورًا إلى مهمة لم يكن آل أحمد مستعدًّا للقيام بها، «فالبيئة الثقافية في مجتمعنا ما زالت تحت التأثير الغربي»[1]. هذه الكلمات التي من الممكن أن يكون آل أحمد قد كتبها، قام شريعتي بالبناء عليها قائلًا: «إن الاستقلال العلمي والثقافي عن الغرب هو مجرد أمل بعيد»[2]. وفي كل محاولات شريعتي لتحليل وتشخيص

(1) Shari'ati. *Cheh bayad Kard?*, p. 34.

(2) Loc. Cit.

الوضع الثقافي والفني، وجد أن الإيرانيين يمتلكون خاصيتين رئيسيتين:

الاغتراب: وفي بعض الأحيان كره الذات، النابع من دينهم وثقافتهم ورؤيتهم للعالم وشخصيتهم.

الهوس العميق بالغرب وحداثته عديمة الجذور والفجة[1].

ما يعنينا أكثر من فجاجة هذه الحداثة، هو ادعائها القدرة على أن تحل محل الإمكانات الثورية للثقافة الدينية، هذا الأمر يجب علينا مقاومته. وطريق الخلاص الوحيد الذي اقترحه شريعتي كان هو الأيديولوجية الإسلامية باعتبارها الأيديولوجية الأسمى الجديرة بالاتباع.

فاطمة الزهراء: النموذج المثالي للمرأة الثورية:

استطاع شريعتي باستخدام لغته الثورية في كتابه (**الأيديولوجية**) الوصول إلى أكبر حجم ممكن من المثقفين الملتزمين، ولكن لكي يستطيع إعطاءهم صورة متماسكة حول ماهية السلوك الثوري، كان عليه أن يجد مرجعية تاريخية أصيلة ولها وجود أسطوري؛ ولذا كانت للنساء أهمية خاصة في بناء هذا النموذج الثوري. في بداية ١٩٧١م، ألقى شريعتي محاضرة حول حياة وشخصية فاطمة الزهراء (ابنة النبي وزوجة عليّ)، وقرَّر في وقت لاحق نشر هذه المحاضرة بعد التوسع في كتابتها بعنوان (**فاطمة هي فاطمة**). وعلى الرغم من أن هذه المحاضرة كانت تستهدف طلبة شريعتي في حسينية إرشاد، فقد حضرها العديد من خارج الحسينية[2]. في هذه المحاضرة أراد شريعتي أن يقدِّم إعادة قراءة لواحدة من أهم الشخصيات النسائية في التاريخ الإسلامي بالنسبة للنساء في إيران المعاصرة، وأراد بشكل خاص أن يخاطب النساء اللاتي كن راغبات في اختيار أنفسهن وفي بناء أنفسهن واللاتي يحتجن لنموذج يُحتذَى به[3]، وليس النساء اللاتي ضِعْن في سياق نماذج سلبية للتقوى أو اللاتي جرى استيعابهن في الصور الغربية المستوردة.

(1) Ibid., p. 35.

(2) Shari'ati. *Fatemeh Fatemeh Ast*, p. iii.

(3) Ibid., p. iv.

وعلى الرغم من أن شريعتي كان ينوي أن يقدِّم تقريرًا عن قراءته لعمل ماسينيون حول فاطمة الزهراء، فإنه منذ وقت مبكر افتُتن بهذه الشخصية ورأى أنها مناسبة بشكل أكبر لتقديم إجابة تاريخية لأسئلة أكثر إلحاحًا عن «كيف يمكننا أن نكون؟»، بدلًا من التحسر على مآسي حياة فاطمة الزهراء أو تقديم تقرير أكاديمي ممل عن حياة ابنة النبي[١].

كان على الإيرانيين أن يتبعوا هذا المثال للمرأة النموذجية، وأن يبحثوا عن فهم لحقيقة أئمة الشيعة، وليس الصور التي روَّج لها التشيع الصفوي. الجواب كان في التشيع العلوي، وليس في التشيع الصفوي[٢]. «التشيع الحقيقي» الذي هو امتداد لأهل بيت فاطمة وعليّ عليهما السلام، فهما ليسا مجرد طائفة في الإسلام، بل هما «الإسلام الحقيقي»[٣]. في هذه النسخة من التشيع العلوي «الحقيقي» - كما هو الحال في أي حركة ثورية أخرى - يمكن للمشاعر المتأججة «التفكير» بعقل القادة الفكريين و«الحب» بقلب الجماهير[٤]. فالبكاء، كشهادة لهذا القلب، هو تعبير مشروع تمامًا عن المشاعر، فحتى ريجيس ديبر (زميل شي جيفارا) اعتبر البكاء تصرفًا نبيلًا[٥]. قضية التحسر والبكاء في بيت فاطمة الزهراء تمثِّل النبل الفطري، وهي الخلاص ذاته، للروح الشيعية الإيرانية الجماعية. ولكنَّ كلًّا من المؤسسة الدينية التقليدية والعلمانية الحديثة قد أهملتا هذه التأثيرات المشرِّفة للشخصيات الشيعية المقدَّسة، وكلتاهما ازدرت شريعتي وقضيته الثورية[٦]؛ لأنه قدَّم نماذج ثورية مُقنِعة؛ ولذلك هاجم العلماء بغضب لأنهم فشلوا بشكل مُزرٍ في نقل تاريخ الشيعة «الأحمر» إلى الناس، مما تركهم في الظلام فيما يتعلق بماضيهم. لماذا يمكننا أن

---

(1) Ibid., p. 2

(2) Ibid., p. 8

(3) Ibid., pp. 8: 9.

لمزيد من التفاصيل حول رؤية شريعتي للنساء، انظر كتابه:
"Entezar e Asr e Hazer az Zan e Mosalman" in Shari'ati. *Zan*, pp. 207: 240.

(4) Shari'ati. Fatemeh Fatemeh Ast, Op. cit., p. 12.

(5) Ibid., p. 14.

(6) Ibid., pp. 18: 19.

نحتفى بجان دارك في فرنسا كرمز للحرية والاستقلال، بينما يجب أن نتذكر زينب (ابنة فاطمة) فقط على أنها شخصية معذَّبة وبائسة![1] إذا فشل الأئمة الشيعة في تقديم نموذج ثوري، وإذا فشلت فاطمة الزهراء في قيادة النساء الإيرانيات نحو حياة فاضلة مليئة بالوعي السياسي؛ فالعلماء هم المسئولون عن ذلك الفشل[2].

وانطلاقًا من هذا، حدَّد شريعتي جدول أعماله لإعادة بناء الصورة «الحقيقية» لهذه الشخصيات الشيعية التاريخية، ومن بينها فاطمة الزهراء. ومن خلال هذه الصور الثورية الجديدة، سعى شريعتي إلى مواجهة شرور عصره، سواء أكانت أخلاقية أم سياسية، محلية أم عالمية. وكان هذا بالتحديد ضروريًا بالنسبة للنساء اللواتي لم يتسنَّ لهن سوى أن يَكُنَّ نسخًا من أمهاتهن على مرِّ القرون. في هذه الأوقات المتغيرة، تحتاج النساء – مثل الرجال – إلى نماذج مُعاد تشكيلها من الشخصيات الشيعية الفاضلة مثل فاطمة الزهراء؛ لكي تقتدي بها. منطق شريعتي في هذه الضرورة ينطلق من النهج النبوي، فهناك ثلاثة توجهات تحكم التحول الاجتماعي: المنطق المحافظ والثوري والإصلاحي (في الواقع يستخدم شريعتي المصطلحات الفرنسية لوصف هذه التوجهات)، ولكن النموذج النبوي في إقامة الإسلام هو النموذج الذي يرغب شريعتي في تقليده، والذي يقول بالحفاظ على شكل التقاليد، ولكن تغيير مضمونها بشكل ثوري من الداخل[3]. وفقًا لقراءة شريعتي، فإن هذا يخالف الطريقة المسيحية التي ترفض رؤية الواقع كما هو، فالإسلام يتعامل مع الواقع لكي يصل إلى المثال[4]. هذا الموقف المسيحي أدى إلى زيادة المشكلات النفسية والانهيار الأخلاقي في كل من الولايات المتحدة وأوروبا. يعترف شريعتي بشكل واضح بأنه استمد بعض أفكاره من الماركسية، ولكنه انتقد أشباه المثقفين الإيرانيين الذين فشلوا في فهم الإسلام ومبادئه المثالية وواقعه، كما هو الحال مع الماركسية التي

(1) Ibid., p. 21.

(2) Ibid., p. 30.

(3) Ibid., p. 40.

(4) Ibid., p. 42.

لجأت إلى التحزب والتعصب العقائدي في أيديولوجيتها[١].

يأخذ الإسلام الواقع في الاعتبار ويلزم الإنسانية بمحاولة الوصول إلى المثالية؛ ولذا يتحدى شريعتي صورة «المرأة الأوروبية» المتسمة بالاختلاط والفجور، والتي قامت الطبقة الرأسمالية الإيرانية بالاحتفاء بها، ويقدِّم أمثلة كثيرة على نساء أوروبيات في مجالات العلم والفضيلة يجب أن يعرفها الإيرانيون. ويتهم «التقليدي المتحجر والرأسمالي العصري»[٢] بأنهم قد خلقوا هذه الصورة الفاجرة للنساء الأوروبيات من أفلام جيمس بوند وفشلوا في تقديم نماذج أخرى لنساء أوروبيات فضليات. ويدين شريعتي كلًّا من «الغربيين» والمستغربين من الإيرانيين لأنهم يَحْرمون المرأة من حقها في امتلاك اسمها الأخير الخاص بها؛ فهي إما أن تحمل اسم والدها أو اسم زوجها. هذه «الممارسة الغربية» هي بقايا من «عصر العبودية»[٣]، وقد تبنَّى العلمانيون الإيرانيون ذلك «لأنهم أغبياء»[٤]. أما «الإسلام النقي، وليس الإسلام المشوَّه الحالي[٥]»، فيما يتعلق بحقوق المرأة، فهو أكثر إنسانية من القوانين الفرنسية «الغربية»[٦].

منذ عصر النهضة وخصوصًا في ثقافة البورجوازية ما بعد فرويد، جرى اختزال النساء في كائنات جنسية، وقبل ذلك كُنَّ محاطات بـ «قداسة قشرية»[٧]؛ ولكن في العصر الحديث، اختزلت الحياة البورجوازية النساء، والرجال أيضًا، في كائنات دنيئة. على سبيل المثال في العالم الاسلامي: الانتحار مشكلة عرضية، بينما هو

(1) Ibid., pp. 45: 46.

(2) Ibid., p. 59.

حول رؤية شريعتي للحجاب انظر:

Shari'ati. Zan, Op. cit., pp. 261: 284.

(3) Shari'ati. Fatemeh Fatemeh Ast, Op. cit., p. 60.

(4) Ibid., p. 61.

(5) Loc. Cit.

(6) Loc. Cit.

(7) Ibid., p. 64.

«ظاهرة اجتماعية» في «الغرب»[1]، كما أن الزواج أيضًا هو عقد اجتماعي بلا روح في «الغرب»، يُقرُّه مسئول سيئ السمعة بدلًا من شخصية روحية. والنتيجة النهائية هي تحويل المرأة إلى كائنات جنسية في «الغرب»[2]، وقد جرى تصدير هذه المشكلة «الغربية» الآن إلى المجتمعات «الشرقية». وبينما يستغرق الرجال «الغربيون» وقتًا طويلًا للنضوج الجنسي، تصل النساء «الغربيات» إلى هذه المرحلة في وقت مبكر. والنتيجة هي أن «علماء النفس وعلماء الاجتماع في شمال أوروبا قدَّموا العديد من البرامج لتشجيع رغبات الشباب الأوروبيين، سواء عن طريق الجنس الاصطناعي أو الطبيعي بواسطة الأنوثة الاصطناعية أو الطبيعية». ولكن الرجال في الشرق ليست لديهم هذه المشكلة لأنهم يصلون إلى مرحلة النضوج الجنسي قبل أوانهم؛ ولذا فالرجال والنساء في الشرق يحتاجون إلى برامج مختلفة مُعدَّة من قِبل «علماء الاجتماع وعلماء النفس الشرقيين»[3].

ولكن «الغرب»، من أجل سرقة موارد «الشرق»، صمَّم خططًا وبرامج لاصطياد الشباب «الشرقي» وإغراقهم في سلوكيات الفجور الجنسي[4]. ولتحقيق هذا الهدف، قام «الغرب» بسرقة «الشرق» أيضًا من تراثه الثقافي والتاريخي من خلال تدميره بشكل متعمَّد[5]. في هذا السياق، خسرت النساء المسلمات مرتين، بينما كان يجري إغراؤهن بتلك المغريات الغربية الرخيصة، وتم حرمانهن من حقوقهن الإسلامية الحقيقية في ظل هذه المجتمعات المشوَّهة إسلاميًّا[6]. المسئول الأساسي عن هذا التحول هو الطريقة التقليدية التي صيغ بها المجتمع، وانهيار سلطة علماء الدين ومساوئ النظام الأبوي وعدم فهم الاحترام الموجود للمرأة في الإسلام، سواء على مستوى المجتمع أو الأسرة أو الزواج. والمسئولية الرئيسية عن هذا الوضع تقع

(1) Ibid., pp. 67: 68.

(2) Ibid., pp. 73: 74.

(3) Ibid., p. 74.

(4) Ibid., p. 75.

(5) Ibid., p. 76.

(6) Ibid., p. 77.

أساسًا على القالب التقليدي للمجتمع، وعلى نقص سلطة العلماء، وعلى النزيف المستمر للنظام الأبوي، وعلى التشويه لاحترام المرأة الإسلامي في المجتمع والأسرة والزواج. والنتيجة المباشرة لهذا الانجذاب للنموذج الغربي الرخيص ليست الانبهار والافتتان بالإنجازات الحقيقية للنساء، ولكن الزيادة الهائلة في استهلاك مستحضرات التجميل، وهو سوق جيد جدًّا للسلع الغربية ومناسبة ضخمة لإذلال المرأة المسلمة[1]، ومن ثَمَّ وجدت المرأة الإيرانية المعاصرة نفسها عالقة بين صورتين متنافرتين ومهينتين على حد سواء؛ النموذج التقليدي والزائف الغربي، وتحتاج المرأة الإيرانية إلى خيار ثالث تقتدي به.

يقدِّم شريعتي فاطمة الزهراء، بعد إعادة بناء سيرتها بشكل صحيح، باعتبارها نموذجًا للاقتداء. ويُصوِّر كلًّا من فاطمة (الابنة الرابعة والصغرى للنبي) والنبي نفسه على أنهما مثال الأب والابنة اللذين غيَّرا الوضع المذموم للنساء في عصور الجاهلية في الجزيرة العربية ما قبل الإسلام؛ حيث كان «الحل» الأمثل في حال إنجاب ابنة، وهو أفضل من أن تكون في بيت والدها أو زوجها، كان وأدها في القبر وهي على قيد الحياة[2]. يعيد شريعتي بعناية رواية النبل والكرامة التي تعامل بهما النبي مع ابنته، بما يضع نموذجًا لهذا المجتمع الذكوري الذي يحتقر الفتيات. في مقابل هذا، أظهرت فاطمة عناية ومحبة لدرجة أنها أُطلِق عليها لقب «أم أبيها»[3]. خلال مسيرة نبوة محمد، بكل ما مرَّ به، يصوِّر شريعتي الشخصية الشجاعة لفاطمة الزهراء ودعمها لوالدها. وفي هذه المحاضرة، أعاد شريعتي تمثيل الحياة الصعبة لفاطمة، ووالدتها خديجة، ووالدها محمد، بكل إحساس وعاطفة بحيث تشبه بعض أجزاء هذه المحاضرة مسرحية مليئة بالحوار بين الشخصيات الرئيسية[4].

(1) Ibid., p. 89.

لمزيد من التفاصيل والنقاش حول هذه الأفكار، انظر:

Shari'ati. "Seminar e Zan" in Shari'ati. Zan, Op. cit., pp. 241: 258.

في أثناء محاضرة شريعتي حول هذا المؤتمر، قاطعه أحد الحضور واصفًا وضع الثقافة الغربية المعاصرة بأنها تشبه حالة الجاهلية، وقد وافقه شريعتي على هذا الوصف. انظر الهامش الموجود في صفحة ٢٤٣.

(2) Ibid., p. 91.

(3) Ibid., p. 105.

(4) Ibid., p. 114.

يتتبع شريعتي زواج فاطمة من عليّ وإقامة منزلهما، الذي كان يتصف بـ «الحب والفقر»[1]. الإخلاص التام لدعوة والدها، والإخلاص غير المشروط لزوجها، والحب الأبدي ورعاية أطفالها؛ كل هذه هي الفضائل العليا التي يصف بها شريعتي حياة فاطمة الزهراء. وبقية قصتها هي تفاصيل جميلة لصورة استثنائية لبيتها مع علي، وأطفالهما الحسن والحسين، والحب الاستثنائي من النبي لهؤلاء الأربعة الذين يُعتبرون النماذج الأعلى في التاريخ الشيعي. من هذه الأيام السعيدة المليئة بالرضا، إلى الأوقات الصعبة بعد وفاة والدها، ورفض حق زوجها في الخلافة، وفي النهاية وفاتها المريرة؛ يُصوِّر فاطمة كأسمى تجليات الحب والإخلاص والشجاعة والثبات: الفضائل التي يعتقد شريعتي أن المرأة الإيرانية الحديثة ينبغي أن تتمتع بها لكي تقوم بمسئوليتها الثورية.

المفكر المسئول:

بالإضافة للنقاش حول أدوار جديدة للمرأة الإيرانية، كان لدى شريعتي تصميم أكثر طموحًا لشباب جيله الثوري، وقام بالاستثمار بشكل أكبر ووضع آماله على الشباب الإيراني لأسباب تكتيكية وإستراتيجية؛ فقد كان يعتقد بإخلاص أن طاقة الشباب جرت محورتها حول «الحرية الجنسية» بشكل واعٍ وتآمُري[2]، بحيث لا يتمكن حب عليّ وفاطمة من التجذر في قلوب هؤلاء الشباب وعقولهم.

ولمقاومة ذلك، أراد شريعتي إعادة إشعال حماس الشباب بمحتوى ثوري، والوسيلة التي اتَّبعها شريعتي كانت بالرجوع إلى القرآن نفسه، الذي على الرغم من أنه الوثيقة الوحيدة التي لم يتم تشويهها أو تحريفها، ولكنه عانى من سوء التفسيرات التي قدَّمها كل المفسرين السابقين[3]. فعلى سبيل المثال: يمكن قراءة سورة الروم على أنها موجَّهة بشكل واضح للمثقفين المعاصرين؛ فهذه السورة – وفق قراءة

---

(1) Ibid., p. 121.

لمزيد من التفاصيل حول آراء شريعتي عن النساء، انظر:

"Entezar e Asr e Hazer az Zan e Mosalman", "Seminar e Zan" and "Hejab" in Shari'ati. Zan, Op. cit., pp. 207: 283.

(2) Shari'ati. *Payam e Omiyd beh Roshanfekr e Mas'ui*, p. 2.

(3) Ibid., p. 3.

شريعتي – تشير وتؤكد على الصلة الشاملة بين النص المقدَّس والواقع المعيش[١].

التفسير الظاهري لمعنى هذه السورة يتحدث عن انتصار مستقبلي للروم على الفرس، ولكن هذا يجب ألا يغطي على المعنى الحقيقي له، الذي استشفه شريعتي، وهو الوعد بالنصر الذي بشَّر به النبي أتباعه القلائل الذين كانوا يُعانون من الاضطهاد[٢]. كان النبي يوصل رسالته المليئة بالأمل في الوقت الذي كان مثقفو عصره يسخرون منه ومن عدم إلمامه بتعقيدات العالم من حوله، وهناك تشابه مدهش – حسب شريعتي – بين المعنى الجيوسياسي لمفهوم العالم في ذلك الوقت وعصرنا الحاضر؛ بين العداوة الواضحة بين القوى العظمي في ذلك الوقت (الفرس والروم) وبين انعدام القوة التام للعرب في السياسية الدولية المعاصرة. ماذا كان يعني وعد الرسول للمسلمين بالنصر في هذه الحالة؟ يستبعد شريعتي التفسير الذي يقول بأن القرآن تنبَّأ بانتصار الإمبراطورية الرومانية المسيحية على الإمبراطورية الإيرانية الزردشتية الكافرة، ويذكر شريعتي أن كلًّا من النبي وعليّ قد قَبِلا الديانة الزردشتية على أنها ديانة توحيدية، وأن الإسلام يَجُبُّ ما قبله من أديان مثل المسيحية خاصة في ظل عقيدة التثليث التي أثَّرت على الطبيعة التوحيدية للمسيحية[٣].

في قراءة شريعتي لسورة الروم، يرى أن القرآن توقَّع استنزاف القوة بين جيشي إيران وبيزنطة، بما سيؤدي إلى أن المسلمين هم المنتصرون في النهاية. أُعطي هذا الوعد للمسلمين في وقت يصفه شريعتي بفرح واحتفال، أنه كان المثقفون المعاصرون للنبي يسخرون منه بسبب عدم معرفته المناسبة للقوى العظمى الحقيقية في العالم. وإذا استبدلنا «المثقفين» بعبارة القرآن «أكثر الناس»، يتهم شريعتي النخبة المسلمة بالجهل، تلك النخبة التي تنكر احتمالية النصر الإسلامي في العالم الحديث ضد القوتين العظميين في ذلك الوقت (الشرق والغرب)[٤]. ويبني على اللفظ القرآني «في بضع سنين» ليقدِّم مفهوم الحتمية التاريخية باعتباره قوة رئيسية في جانب

---

(1) Ibid., p. 6.

(2) Ibid., p. 13.

(3) Ibid., p. 28.

(4) Ibid., p. 35.

المسلمين، لكي يهزموا القوى العظمى الحالية (الشرق والغرب) كما هزموها في الماضي[1]. وبناءً على هذا الوعد القرآني القديم، والذي لا يزال ساريًا حتى اليوم، «يجب على الأنظمة الطاغية أن تعلم أن قوّتها تتلاشى، وعلى الضعفاء أن يعلموا أن ضعفهم يتحول إلى قوة»[2]. وفيما يتعلق بضمير المخاطب في هذا النص القرآني، يراه شريعتي بأنه «يا رسول الله/ يا منقذ/ يا من ترغب في تجييش هذا الأمة البائسة والفقيرة والمنهكة الواقعة بين هاتين القوتين العظميين»[3].

كان الهدف الرئيسي لشريعتي في قراءة سورة الروم هو تجسير فجوة زمنية عمرها قرون بين زمن النبي، حينما كانت إيران وبيزنطة هما القوتين العظميين، وبين زمنه المعاصر حيث الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي يلعبان دور إيران وبيزنطية. كانت مهمته توضيح وإدانة ما تقدِّمه هاتان القوتان، وهما تقديم أنفسهما بوصفهما بديلين لـ «الأيديولوجية الإسلامية». وكرَّر شريعتي مرارًا، في سياق هذه المحاضرة بنبرة ساخرة، وحاول تنغيم كلامه قائلًا: «لا أعلم ما إذا كنت أتحدث عن الزمن الحاضر أم عن القرن السابع!»، في محاولة لتسليط الضوء على معاصرة معنى هذه الآية القرآنية[4]. هذه الطريقة في التعامل مع التاريخ واستدعاء التجارب والحوادث التاريخية والرجوع للقرآن وقصصه، هي جزء من طريقة شريعتي في بناء الأيديولوجية الإسلامية. وتوقَّع شريعتي، كما توقَّع النبي، انتصار الإسلام على كل الظروف وضد القوى العظمى في ذلك الزمن. وخلقت هذه الطريقة مقارنة مذهلة ومتباينة بين ذلك الزمن والوقت

---

(1) Ibid., p. 36.

(2) Ibid., p. 38.

لمزيد من التفاصيل حول موقع القهر المركزي في التاريخ البشري ودور الأديان الإبراهيمية في مقاومته، انظر:

Shari'ati. *Mi'ad ba Ibrahim*, pp. 38: 61.

(3) Shari'ati. Payam e Omiyd beh Roshanfekr e Mas'ul, Op. cit., p. 43.

(4) Ibid., pp. 21, 37, 43.

لمزيد من التفاصيل حول طبيعة المثقفين ووظائفهم، انظر:

Shari'ati. "Barkhi pishtazan e ‹Bazgasht e beh Khishtan' dar Jahan e Sevvom", "Talaqqi- ye Madhhab az did e Roshanfekr e Vaqe'-biyn va Roshanfekr e Moqalled".

Shari'ati. *Vizheh giha-ye Qorun e Jadid*, pp. 409: 423, 459: 461.

الحالي، مما عزَّز فكرة أن «الذات الإسلامية» تقف في تناقض حادّ مع كل شيء آخر، خاصة مثل الأفكار الأسطورية عن «الغرب» أو «الشرق».

من خلال هذا التفسير القصير والدقيق لسورة الروم، حقَّق شريعتي هدفين في الوقت نفسه: (١) تأسيس الشرعية القرآنية لموقفه الأيديولوجي بوضع الإسلام في مواجهة «الغرب» و«الشرق»، و(٢) توقُّع انتصار الإسلام، من خلال «الأيديولوجية الإسلامية»، على حساب القوتين العظميين. والمسئولية الرئيسية للمثقفين في هذا السياق هي الانتباه إلى المشكلات والاحتياجات الآنية في سياقها التاريخي، وترجمة التوجهات الثقافية إلى مسئوليات وتصرفات أيديولوجية، وقيادة «الشعب» نحو اليوتوبيا التي تمَّ تصوُّرها بشكل جماعي.

إعادة البناء الثوري لفهم جماعي جديد للإسلام:

عام ١٩٧٢م، كان عام نشر كتاب (**علم الإسلام**)، أكبر محاولة لشريعتي لإعطاء الإسلام تعريفًا جماعيًّا جديدًا. تم تقديم المحاضرات التي شكَّلت في النهاية متن هذا الكتاب في الفترة من بداية فبراير إلى منتصف نوفمبر ١٩٧٢م، وقُدِّمت هذه المحاضرات لجماهير الطلبة في حسينية الإرشاد، وكانت هي السبب الرئيسي الذي جعل شريعتي الفيلسوف الثوري الذي ظهر بعد ذلك؛ إذ قدَّم شريعتي هذه المحاضرات مدفوعًا بشعور الضرورة والاستعجال، متجاوزًا الدورة التمهيدية التي كان يعتزم إلقاءها حول «علم اجتماع الدين»[1]. وقبل هذا بخمس سنوات تقريبًا (أي في منتصف الستينيات) أعطى دورة أخرى عن علم الإسلام في جامعة مشهد، التي جُمعت ونُشرت في كتاب آخر، ولكن شريعتي اعتبر أن المحاضرات الجديدة تتفوق «من حيث الأسلوب والمحتوى» على مثيلتها القديمة[2].

في المحاضرة الافتتاحية، قارن شريعتي بين مقاربته الجديدة لفهم الإسلام، أو ما سمَّاه «الأيديولوجية الإسلامية»[3]، وبين الحركة الجديدة في الأدب الفارسي.

---

(1) Shari'ati. Islamshenasi, Op. cit., vol. 1, p. 4.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., vol. 1, p. 8.

فكما غيَّرت حركة التجديد الحديثة الطرق والأساليب القديمة للتعامل مع الأدب الفارسي، كذلك قام شريعتي بإعادة بناء الإسلام من خلال إعادة قراءة المفاهيم التقليدية التي قُدِّمت في الدوائر الدينية التقليدية. وقام بإسقاط «العلوم الإسلامية» (أي مجموعة التخصصات التي تناقش الجوانب العقائدية للإيمان) ليس لكونها غير دقيقة، ولكنها غير ذات صلة بالعالم الحديث. واتهم علماء الدين بأنهم يعرفون كل جانب من جوانب إيمانهم بتفصيل باهر، ولكنهم فشلوا في فهم روحه، تمامًا كما فشل أساتذة الأدب الفارسي التقليدي في فهم الشعر الحديث. وما هو على وشك أن يكشفه هو جوهر الإسلام نفسه: أي أيديولوجيته.

ما أراد شريعتي أن يجادل فيه، على الرغم من أنه استخدم لغة غير واضحة وملتوية حتى لا يستمع إليه علماء الدين في قم، هو أنه يمكنه تكوين مجموعة جديدة من «المثقفين المسلمين» الذين يمكنهم الاهتمام بشأن «الأيديولوجية الإسلامية»، في الوقت نفسه سيتركون «العلوم القديمة للعلماء»[1].

لم يكن شريعتي يمتلك التأهيل المطلوب لكي يصير فقيهًا شيعيًّا، كما أنه لم يكن لديه التأهيل الجامعي المطلوب ليكون أستاذًا في علم الاجتماع، ومن ثَمَّ رفض الاثنين وسخر منهما، وطوَّر تعريفًا ثوريًّا قادرًا على اجتذاب الأتباع الثوريين غير الصبورين. ولكي يستطيع خلق هذا الجمهور ونحت الأيديولوجية الإسلامية من التراث الإسلامي، قدَّم مصطلحًا رئيسيًّا هو مصطلح المكتب أو المدرسة الفكرية، الذي أصبح فيما بعد مصطلحًا مركزيًّا في اللغة الثورية للمثقفين الإسلاميين. وفي السطور التالية نقدِّم تعريف شريعتي للمكتب (المدرسة الفكرية):

«المكتب هو مجموعة من وجهات النظر الفلسفية المتناغمة والمتناسبة تمامًا، والمعتقدات الدينية، والمبادئ الأخلاقية، وأساليب العمل التي ترتبط فيما بينها كالسبب والنتيجة، والتي تشكِّل معًا جسمًا نشطًا، معنويًّا، موجهًا نحو هدف، وحيًّا، وجميع أعضائه تتغذى بالدم نفسه وتحيا بالروح ذاتها[2]. ومن ثَمَّ أصبح الإسلام، الذي تحوَّل بهذا الشكل إلى موقف أيديولوجي ساحق، منذ شريعتي وصار شعارًا ثوريًّا

---

(1) Ibid., vol. 1, p. 11.

(2) Loc. Cit.

قويًّا، لدرجة أن كلمة «مكتب» بمعناها الدلالي وجدت طريقها إلى الصفحة الأولى من دستور الجمهورية الإسلامية، بالإضافة إلى أجزاء أخرى متعددة في الدستور».

وبناء على جهود شريعتي، نشأ من دين عالمي يقول بالإيمان بالله علمُ اجتماع، وفلسفة تاريخ، وأنثروبولوجيا؛ تتقاطع جميعها وتنتج «الأيديولوجية الإسلامية» لجيل من الثوار المتعجلين. وبناءً على هذه الأيديولوجية، يتم بناء المجتمع المثالي والإنسان المثالي في النموذج الثوري لشريعتي[١]. وبينما يعتمد هذا الدين العالمي على التوحيد المطلق، تنطلق فكرة شريعتي في الاجتماع من جدلية الصراع الطبقي، كما في العداء بين قابيل وهابيل. وتفترض فلسفته في التاريخ تطورًا خطيًّا من فترة النبوة إلى فترة الإمامة ثم إلى الغيبة (اختفاء الإمام الثاني عشر)، التي يطلق عليها شريعتي «الديمقراطية العلمية والمسئولة»، بما يمهِّد للثورة العالمية. وأما مقاربته الأنثروبولوجية فتفترض - مسبقًا - صحة تأثير الجدل الفطري الموجود داخل الإنسان بين قوى الخير (الله) والشر (إبليس). وتتقاطع التخصصات الثلاثة (علم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، وعلم الأنثروبولوجيا)، وتدعم ثنائية جديدة بين الخير والشر، وتُكوِّن تصوُّر شريعتي للإسلام باعتباره أيديولوجية كبرى للنظام الكوني، مما يؤدي إلى إنشاء المجتمع المثالي أو الأمة، وتوصيف الإنسان المثالي بصفته نائبًا عن الله على الأرض[٢].

حينما وصل شريعتي إلى المحاضرة الثالثة في دورته (علم الإسلام) في يوم الجمعة، ١٨ فبراير ١٩٧٢م، وصلت الانتقادات لأفكاره إلى ذروتها. وكرَّست مقدمة المحاضرة الثالثة بأكملها ومعظم حواشيها الطويلة، بالإضافة إلى حواشي المحاضرات الأخرى، للرد النقدي على كل الانتقادات التي وُجِّهت لأفكاره. وكان الانتقاد الرئيسي هو التشكيك في إيمانه؛ فلماذا - على سبيل المثال - كان يدافع عن الفلسطينيين الذين كانوا وهَّابيين وسُنَّة![٣]. أدان شريعتي هذه الاتهامات باعتبارها شائنة، ورفض توجيه أي اهتمام لها بما يمكن أن يصرفه عن هدفه الرئيسي.

---

(1) Ibid., vol. 1, p. 14, fig. 1.

(2) Ibid., vol. 1, p. 15, fig. 2.

(3) Ibid., vol. 1, p. 88, footnote 1 which starts in p. 83.

التوحيد:

يُعَدُّ التوحيد هو الأساس الميتافيزيقي لرؤية شريعتي للعالم، التي يبني عليها فكرته حول المكتب أو المدرسة الفكرية؛ ولذا فالتوحيد - وفقًا لقراءته - هو مُصالحة معرفية كبرى بين قوى التنوع والتعدد، والتوفيق بينهما لخلق رؤية موجدة للخبرة الإنسانية؛ ولذا فالتوحيد هو: «الوحدة بين الحب والعقل، بين بياتريس وفرجيل، بين ابن سينا وأبي سعيد أبي الخير، بين باسكال وديكارت. إنه لا يقسِّم الإنسان إلى قطبين من الحب والعقل، والحدس والعقلانية»[١].

هذا الإصرار على التوحيد يؤدي وظيفة ثلاثية؛

أولًا: يسلِّط الضوء على لغة شريعتي الإسلامية وجوانبها المختلفة لكبح المعارضة التقليدية العريضة الموجَّهة ضده.

ثانيًا: يمنح لجمهوره الشاب المسلم الثقة بأن المغامرة الأيديولوجية التي كانوا مشغولين بها كانت في الواقع «إسلامية».

وثالثًا: يشير إلى أساس معرفي موحَّد يمكنه من خلاله المطالبة بحجة أيديولوجية متماسكة داخليًّا تبرِّر السلوك الراديكالي والثوري.

إن الصفة المعرفية والوجودية للتوحيد لها مغزًى آخر بالنسبة لشريعتي؛ فهي تترجَم بشكل فوري إلى مصطلحات سياسية، فما يرغب في تأسيسه بهذا المصطلح هو التبرير العالمي لأيديولوجيات ثورية مبنية على أسس دينية مقنعة. كان شريعتي مقتنعًا بأن أي أيديولوجية ثورية لن تتمكن من تعبئة القوى اللازمة للجماهير المسيَّسة دون اعتماد قوي على الرموز الدينية المشتركة، وكانت خطة شريعتي لتطوير رسالته الثورية تقوم على العمل من أسفل إلى أعلى. لجأ إلى كل من ماركس وفيبر لتعليم طلابه البنية التحتية والبنية الفوقية في المجتمع[٢]. فالمجتمع ينقسم إلى هذين القسمين؛ بنيته الاقتصادية التحتية والبنية الفكرية المتصلة بها. وبينما أصرَّ ماركس على أهمية الأولى، أشار فيبر إلى الأهمية السببية للثانية، وشرح شريعتي أن «هذا يعني أن كلًّا منهما فهم

(1) Ibid., vol. 1, p. 106.

(2) Ibid., vol. 1, pp. 118: 134.

نصف الواقع الاجتماعي»[١]. عند دمج النصفين معًا، يمكننا أن نقول إن شريعتي فهم الواقع الاجتماعي بشكل كامل؛ ولكن ما هدف إليه شريعتي من تعليم طلابه أفكار ماركس وفيبر في حسينية إرشاد هو أن المجتمع القائم على الطبقات، الذي يتم ترتيبه بشكل هيراركي، هو التعبير الاجتماعي عن اللاهوت الوثني (وهذا في قراءة شريعتي لماركس عن نصف الواقع الاجتماعي). ولكن استنادًا إلى اللاهوت التوحيدي باعتباره بنية تحتية أيديولوجية (ويستعين شريعتي هنا بوصف فيبر للواقع الاجتماعي)، سيتم إنشاء مجتمع خالٍ من الطبقات. وعلى عكس مفهوم ماركس، الذي يعتقد أن جميع الأديان هي «أفيون الشعوب»، فهناك دين توحيدي؛ أي الإسلام، ملائم معرفيًّا ووجوديًّا أكثر من أي إطار أيديولوجي آخر لتكوين مجتمع غير الطبقات[٢].

بالإضافة إلى تأثيره الفوري على رؤية شريعتي للعالم وعلى علم الاجتماع الخاص به، فهناك ميزتان أخريان للتوحيد شكَّلتا أفكاره حول «الأيديولوجية الإسلامية»؛ هما: التاريخ والأخلاق. ما يعنيه التوحيد في التاريخ هو حركة الإنسان الموجَّهة نحو تحقيق القدرة الإلهية في التاريخ[٣]. أما ما يعنيه التوحيد بالنسبة للأخلاق فهو تحقيق الصفات الإلهية في الإنسان، التي تجعله «غير مغترب عن ذاته»[٤]. هذا الفهم للتوحيد متجانس مع رؤية شريعتي لتكوين الإنسان الثوري، الذي ليس عالمًا ولا شخصًا عاديًّا، ولكنه ذو ضمير سياسي[٥]. بالنسبة لهذا الإنسان الثوري؛ لا يوجد فضيلة خاصة في غياب أو إنكار الفضيلة العامة، فعبارة: «أصلح نفسك أولًا، ثم ابحث عن إصلاح المجتمع» هي: «عبارة سيئة ومعادية للإسلام»[٦]. وبالطبع في نهاية المطاف، فبالنسبة لهذا الإنسان الثوري، «الإيمان يجب أن يتحول إلى أيديولوجية واعية»[٧].

(1) Ibid., vol. 1, p. 126.

(2) Ibid., vol. 1, p. 135.

(3) Ibid., vol. 1, p. 141.

(4) Ibid., vol. 1, p. 149.

(5) Ibid., vol. 1, p. 169.

(6) Ibid., vol. 1, p. 168.

(7) Ibid., vol. 1, p. 167.

يجب أن يكون هذا الإيمان الذي تحوَّل إلى أيديولوجية نموذجًا أفضل عما هو موجود في أي أيديولوجية أخرى (علمانية). بتصميم واحد، اعتقد شريعتي أنه – على الأقل منذ سنته النهائية في المدرسة الثانوية – كان مقتنعًا بمهمته في إقناع الآخرين بأن رؤيته للإسلام أنه يجسِّد أفضل ما في العالمين: الاشتراكية والرأسمالية، في «الشرق» و«الغرب»، في المادية والمثالية[١]؛ فقد رأى، وفهم، واستوعب أكثر وجهتي نظر مقنعتين في العالم في عصره، وأعاد قراءة الإسلام باستخدام مصطلحاتهما، واعتقد أن سبب وجوده بحد ذاته، مستشهدًا بمقولة ألبرت كامي، هو الثورة ضد الوضع الراهن وقيادة الجماهير[٢]، على عكس كامي، نحو أرض الميعاد لـ «الأيديولوجية الإسلامية»، كان شريعتي يشعر بالعجلة وهو يؤدي هذه المهمة؛ لأنه كان يعتقد أن جيله هو آخر جيل يمكن أن يأمل في الخلاص. «إذا فقد هذا الجيل فإن كل الآخرين سيصبحون مغسولي الأدمغة»[٣].

واتهم شريعتي نُقاده بأنهم متطفلون اجتماعيون غير مسئولين[٤]، وأعلن أن مهمة المثقف الملتزم «في مدينة جاهلة وفاسدة هي أن يوقظ ذلك المجتمع»[٥]. ولإيقاظ الجماهير المسلمة، كانت هناك ضرورة لإعادة فهم التاريخ الإسلامي مرة أخرى، تمامًا كما جرى فهم التاريخ الإفريقي من قِبَل فرانز فانون. وقد بدأت مهمة إعادة فهم الماضي في الإسلام بجهود جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، اللذين اعتبرهم شريعتي بطلَيْن[٦]، وعلى الرغم من بطولتهم، فإن شريعتي اعتبر أنهما ارتكبا خطأين فادحين؛ فقد فضَّل الأفغاني توجيه رسالته إلى النخبة الأرستقراطية، بينما حاول محمد عبده إقناع علماء الدين. ولكن شريعتي انتقد أبطاله وأعلن أن «كلًّا من

---

(1) Ibid., vol. 1, p. 178.

لنموذج حول أفكار شريعتي عن الأيديولوجية الإسلامية، انظر:

Jahan-bini va Ideology, especially pp. 94: 100.

(2) Shari'ati. Islamshenasi, Op. cit., vol. 1, pp. 180: 181.

(3) Ibid., vol. 1, p. 182.

(4) Ibid., vol. 1, p. 188.

(5) Loc. Cit.

(6) Ibid., vol. 1, p. 197.

النخبة السياسية والدينية جزءٌ من الطبقة الحاكمة، ومن ثَمَّ فهما محافظتان»[١]، بشكل لا يمكِّنهما من إعادة فهم التاريخ والعقيدة الإسلامية تمهيدًا لأهداف الثورة. هنا – على عكس أبطاله – اعتقد شريعتي أنك لا تستطيع تعليم المدرسين، وذكر أنه علينا أن نبدأ من الناس، وخاصة مع جيل الشاب والمثقفين[٢].

يجرِّد شريعتي مفهوم الشعب بشكل ضخم، ويستغل ميل الشباب للثورة، ويستخدم خبرات كل من الأفغاني ومحمد عبده، بالإضافة إلى قدراته البلاغية الاستثنائية، وقد استخدم كل هذا ونجح إلى حد كبير في زرع بذرة الثورة في عصره. وكان نجاح «الثورة الإسلامية» وأحداثها ما زال بعيدًا، ولكنها في النهاية لم تكن إلا تعبيرًا عن جهده، مهما بعدت.

مجتمع توحيدي لا طبقي:

إن فكرة التوحيد التي حوَّلها شريعتي إلى علم اجتماع ديني توحيدي؛ هي ركن جوهري في التداعيات السياسية لنظريته الاجتماعية. يُصر شريعتي على جدلية كل من التوحيد والشرك مع بعضهما البعض «فالفلسفة المميزة للشرق تقوم على الجدلية»[٣]، ويتحدى شريعتي علماء الاجتماع وعلماء الدين، ويدافع عن الموقف القرآني الذي يقول إن التوحيد ظهر أولًا، ولكن نتيجة فساد الإنسان ظهر الشرك[٤]. ومن خلال تبنِّي هذا المنطق الديالكتيكي الذي يتتبع رغبة توحيدية أصيلة في داخل البشر، ولكنها مخفية في وسط كل مظاهر الشرك، من خلال هذا يُنشئ شريعتي علم اجتماع الدين، متأثرًا بما أسماه ماركس «الاشتراكية البدائية» أو ما أسماها دوركايم «التضامن الميكانيكي»، والتي كانت سمات أصيلة في المجتمع وأدت في النهاية إلى ظهور نموذج توحيدي[٥]. ومع انقسام المجتمع بعد ذلك إلى ظالم ومظلوم، ومع اختلاف شريعتي فيما بعد مع مفاهيم ماركس ودوركايم على حد سواء؛ تتحوَّل

(1) Ibid., vol. 1, p. 198. *Bazgasht*, pp. 3: 33, 35: 44, 81: 90, 94: 100.

(2) Shari'ati. lslamshenasi, Op. cit., vol. 1, p. 200.

(3) Ibid., vol. 1, p. 209.

(4) Loc. Cit.

(5) Ibid., vol. 1, p. 222.

تفضيلات الإنسان اللاهوتية إلى الثنائية[١]، معبِّرة بشكل داخلي عن الظالم والمظلوم.

ويستمر شريعتي في الخط الفكري نفسه ليناقش تأثير انقسام الطبقة الحاكمة إلى مجموعات اقتصادية وسياسية ودينية، وسيادة هذا الثالوث الوجودي فوق ميول الإنسان اللاهوتية[٢]، ومن ثَمَّ فكل من الثنائية والثالوث في اللاهوت أو ظهور الشرك في الميول الدينية للإنسان هي انعكاسات لـ «الشرك التاريخي»[٣]؛ أي التعدد في تصورات الإنسان للعرق والأصل والوضع الاجتماعي والطبقة الاقتصادية، وما إلى ذلك. وفقًا لهذا المنطق، نستنتج بوضوح أن المجتمع اللا طبقي هو الوحيد الذي يمكنه تحقيق التوحيد اللاهوتي الحقيقي. بعبارة أخرى؛ فبناء على الأساس اللاهوتي التوحيدي فقط يمكن بناء المجتمع اللا طبقي. في الاستنتاج الأول، رفض شريعتي شرعية العرش البهلوي، وفي الثاني، دحض مطالب الثوار العلمانيين بجدارتهم الأيديولوجية والاجتماعية والسياسية.

الأخلاق الثورية:

من وجهة نظر «التوحيد» فيما يتعلق بالوجود الكلي التاريخي؛ فهناك نوع معيَّن من الأخلاق على خلاف الفهم المعتاد للمصطلح، فكل من التصورات العادية أو العلمية للأخلاق تفتقر إلى نقطة معيَّنة، فإحداهما بَنَت فهمها للياقة، والأخرى انشغلت بالنقاش التحليلي حول «ماهية الاخلاق»[٤]. وفي النهاية يتم تصوير الأخلاق على أنها مبادئ الإنسان المثالي الذي يضحي بمصالحه من أجل مبادئه؛ ولذا يقدِّم شريعتي ثلاثة مبادئ أساسية تحدِّد الأخلاق الثورية؛ هي: (١) التضحية بالنفس (الإيثار)، (٢) التمييز بين الخير والشر، (٣) القدرة على الأمر والنهي بمعزل عن الإنسان نفسه[٥]. أما التضحية بالنفس، أي التخلي عن مصالح الفرد الحاضرة من أجل

---

(1) Ibid., vol. 1, p. 223.

(2) Ibid., vol. 1, p. 224. Aram. *Bot Shekani va Jedal e Kheyr va Shar: Az Ibrahim ta Khomeini*, pp. 61: 118.

(3) Shari'ati. Islamshenasi, Op. cit., vol. 1, p. 232.

(4) Ibid., vol. 1, p. 237.

(5) Ibid., vol. 1, pp. 245: 256.

مصلحة عامة مستقبلية، فهي الشرط اللازم للأخلاق الثورية لشريعتي.

يجمع شريعتي كل العناصر السابقة، ويبني على قراءته لسارتر[١]، ويؤكد أهمية القدرة على التمييز الشخصي بين الخير والشر. ويمد شريعتي الخط على استقامته - بشكل أكبر من سارتر - ليتحدث عن ضرورة وجود قوة ميتافيزيقية للأمر والنهي خارج إرادة الفرد، حتى يتحقق الجانب العالمي من هذه الأخلاق. وفشلت كل من الماركسية والوجودية في تقديم إجابات واثقة أمام مأزق الإنسان الأخلاقي في مواجهة عصر مليء بالمجهول والحقائق المتناقضة. فمحاولة الماركسية الحفاظ على الجانب المادي في الفلسفة وعلى الجانب الأخلاقي في الأيديولوجية هي مغالطة منطقية[٢]؛ فالإنسان يضطر لمواجهة كتيبة الأفخاخ الناجحة في عزله وتغريبه عن هويته التاريخية، هذه الأفخاخ التي تتراوح بين الأديان الخرافية والشرك السحري، والتصوف والباطنية والتكنوقراطية والبيروقراطية والنظام الطبقي والحب والعلم والمال والحضارة والحتمية والمجتمع والمادية والمثالية[٣]. هناك أمل واحد فقط؛ ألا وهو المثقف الملتزم القادر على عبور هذه الموانع الاجتماعية المصطنعة بين الجماهير وبينه، والقادر على تعليمهم في تلك الحالة أخلاق المشاركة القادرة على تحدي الوضع القائم والتبشير بالإنسان الكامل في مدينة الله.

ليكون لديكم تعبير مؤسسي عن هذا التوحيد اللاهوتي ونظيره من الحتمية الأيديولوجية، تعترف «الأيديولوجية الإسلامية» بالحج إلى مكة باعتبارها «رمزًا متميزًا»[٤]. فما بين المدرستين المتعارضتين الفردية والاشتراكية، تجسِّد رحلة الحج مثالًا قادرًا على تجاوز شرور هاتين المدرستين. في هذه الدولة المثالية، يجري تجسيد صفات الله في «أنا» الأفراد[٥]، ويجسِّد الحج هذه الصفات الإلهية في «أنا» للأفراد، كما تظهر في طقوس الحج، ومن ثَمَّ تسبق أي حديث عن التضحية للواحد

(1) Ibid., vol. 1, pp. 254: 255.

(2) Ibid., vol. 1, p. 258.

(3) Ibid., vol. 1, pp. 267: 292; Shari'ati. *Tarikh va Shenakht e Adyan.*

(4) Shari'ati. Islamshenasi, Op. cit., vol. 1, p. 305.

(5) Ibid., vol. 1, p. 317.

من أجل الجميع أو الجميع من أجل الواحد. في مقابل هذا الفهم لـ «الأنا»، التي هي «أنا» حقيقية من حيث تضمُّنها الفضائل الإلهية، هناك أنا المزيَّفة التي تم تصنيعها بناءً على العِرق والأصل والجنسية والطبقة الاجتماعية والأسرة والنقابة؛ وما إلى ذلك، والتي تم تدعيمها وتأكيدها بشكل تآمُري لعرقلة تحقيق هذه الفضائل الإلهية في الإنسان. يقوم الحج بمواجهة العديد من الأمراض الاجتماعية والنفسية، بما في ذلك الاغتراب الثقافي والتاريخي، وتشتُّت الأفراد في دواخل ذواتهم المفتَّتة، والجمود العقلي، والاغتراب عن الواقع المعاصر، وما إلى ذلك[1]. وفي مواجهة الجاذبية القاهرة للفلسفات الزائفة والأيديولوجيات المضللة، مثل المادية والشك؛ هناك «الأيديولوجية الإسلامية»، المتجسدة في الحج، والتي توفر الفرصة الوحيدة لخلاص الإنسان أخلاقيًّا وفكريًّا وسياسيًّا.

تأريخ ثوري:

تضع أنثروبولوجيا شريعتي الإنسانَ بين التاريخ والمجتمع[2]؛ أي بين الوعي الذاتي الأوَّلي له وبين القوانين الاجتماعية التي تقوم بتعريفه. يرى شريعتي التكوين الأخلاقي لهذا الإنسان التاريخي والمجتمعي على أنه عملية مرَّت بثورة أساسية جرى فيها استبدال الفضائل الأرستقراطية بفضائل العوام، فحتى أكثر الأنظمة والأيديولوجيات فاشيةً تتظاهر بتبنِّيها المواقف الشعبية[3]. أرجع شريعتي هذا الانقلاب الأخلاقي إلى الثورة الفرنسية في «الغرب» وظهور الإسلام في القرن السابع في «الشرق»، وقد سعى بعض المؤمنين السذج إلى التقليل من لغة القرآن التي تهدف في حقيقة الأمر إلى خلق هذا الإنسان التاريخي الواعي بذاته، وركَّزوا بجهل على تصوراتهم عن الإنجازات العلمية الحديثة.

يبني شريعتي على أفكار رومان رولان، فيرى التاريخ على أنه بنية نموذجية لواقع فريد مرتبط بوقائع تاريخية معيَّنة، موجَّهة نحو هدف أيديولوجي محدَّد[4]، وهو ما فعله

(1) Ibid., vol. 1, p. 326.

(2) Ibid., vol. 2, p. 4.

(3) Ibid., vol. 2, p. 10.

(4) Ibid., vol. 2, p. 29.

شريعتي بالضبط فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامي: إعادة بناء هيكل ثوري استنادًا إلى مجموعة من الوقائع التاريخية الباهتة، التي لا تعبِّر عن نفسها إذا تُركت لذاتها دون الربط بينها وبين السياق المحيط بها. ورفض شريعتي تمامًا أي محاولات للتأريخ المستندة فقط إلى الأحداث أو المجتمع أو العِرق أو الثقافة، وفضَّل في النهاية ما سمَّاه تصورًا وجدانيًّا للتاريخ؛ حيث يصبح التاريخ هو علو تطور الإنسان[١]، فهذا الإنسان وذاتيته هما جوهر التاريخ. وبالمنطق نفسه رفض شريعتي الحتمية التاريخية، فالإنسان الواعي بالتاريخ هو في الوقت ذاته قادر على التحكم في مصيره الشخصي[٢].

طبيعة شريعتي:

في بداية محاضرته الحادية عشرة عن علم الإسلام، يوم الجمعة ٥ مايو ١٩٧٢م، انتُقِد شريعتي من جانب أحد الطلاب الذي تولَّى الحديث نيابة عن زملائه، وتركز الانتقاد على تأخُّر شريعتي عن حضور المحاضرات وغيابه عن بعضها[٣]. ورد شريعتي على ذلك واعترف بأنه بطبيعته «غير منتظم في التفكير والروح»[٤]، وأقرَّ بأنه دائمًا ما واجه صعوبة في الحفاظ على حياة منظمة ومنضبطة، وأعطى مثالًا على جدوله اليومي، الذي يشير إلى طبيعته الداخلية، قائلًا: «كنت هنا في حسينية إرشاد أمس من الواحدة حتى السابعة أو الثامنة في المساء، ثم ذهبت إلى مكان ما وجلست على الأرض وكتبت شيئًا ليس له أي علاقة سواء بمحاضراتي أو خطبي أو أي شيء آخر كنت أكتبه، لا شيء على الإطلاق! كتبت شيئًا وعندما رفعت رأسي، رأيت أن الساعة الرابعة والربع صباحًا اليوم»[٥].

في منتصف محاضراته حول علم الإسلام، شعر شريعتي بالارتباك التام

---

(1) Ibid., vol. 2, p. 35.

لنسخة أخرى من آراء شريعتي حول التاريخ، انظر:

“Binesh e Tarikh e Shi'ah” in Shari'ati. *Hossein: Vareth e Adam*, pp. 229: 252.

(2) Shari'ati. Islamshenasi, Op. cit., vol. 2, p. 40.

(3) Ibid., vol. 2, p. 42.

(4) Ibid., vol. 2, p. 43.

(5) Ibid., vol. 2, p. 45, footnote no. 1.

بخصوص ما كان يقوم به، وإلى أين كان يقود طلابه. وفي بداية محاضرته الثانية حول الماركسية، والثالثة عشرة في موضوع علم الإسلام؛ شعر بضرورة العودة مرة أخرى إلى مسألة العلوم التي تتأثر بالنقاش الجماهيري وبجاذبيتها للجماهير، ولكن في هذه اللحظة ظهرت حيرة شريعتي بشكل واضح، واعترف في لحظة ما «لا أعرف ماذا أفعل!»[١] وهذا يعني أنه فقد الغرض واللغة والسبب حول محاضراته عن الماركسية؛ فقد كان عليه أن يختار بين أن يدرِّس فقط فلسفة تاريخ الماركسية ومقارنتها مع فلسفات تاريخية أخرى، في مقابل الفلسفة الإسلامية الشيعية ورؤيتها للتاريخ، أو تدريس الماركسية بشكل عام لتوفير فهم وخلفية أفضل لتحقيق هذه الأهداف نفسها، وانتهى إلى عدم تدريس أي شيء في تلك المحاضرة في يوم الجمعة ١٩ مايو ١٩٧٢م. وبدلًا من ذلك، واصل النقاش حول ضرورة أن يكون العلم مسئولًا اجتماعيًّا، ومع ذلك فشل في عملية تحقيق هذا الهدف بالضبط. وفي هذه المرحلة، كان ارتباك شريعتي سيئًا لدرجة أن أحد الطلاب انتقده بشدة[٢]، وبدوره اعترف بأنه لا يستطيع التفكير أو التدريس بشكل منهجي[٣]، وأصر على أنه من الأفضل تعليم كيفية التفكير بدلًا من تعليم المعلومات. ثم سرعان ما تناقض مع نفسه حول المعرفة التي يجب أن تكون مسئولة اجتماعيًّا (مما أربك طلابه) بالدعوة إلى ضرورة تدريس الماركسية والوجودية «بشكل موضوعي وعلمي»[٤]، وسخر من أولئك الذين أعربوا له عن آرائهم، فهو في النهاية أستاذ في «هذه الأمور»؛ وذلك استنادًا إلى أنهم قرأوا مقالًا بلغة أجنبية عن الوجودية.

ثم عاد شريعتي إلى منصة التدريس في الأسبوع التالي، يوم الجمعة ٢٦ مايو ١٩٧٢م، وهو ما زال غير قادر على حسم ما يجب قوله عن الماركسية. وبدلًا من ذلك، قدَّم محاضرة طويلة حول أهمية التفكير والبحث في النفس والاستبطان

---

(1) Ibid., vol. 2, p. 106.

(2) Ibid., vol. 2, p. 123.

(3) Loc. Cit.

(4) Loc. Cit.

باعتباره سلوكًا دوريًّا في مسيرة جميع الرجال العظماء[1]. وكشف شريعتي عن التوازن الذي بناه بشكل شخصي بين التخصص الفني والحساسية الواسعة لعدد من الموضوعات؛ فعلى سبيل المثال: أثناء دراسته في فرنسا كان يجبر نفسه على قراءة (**المثنوي**) للرومي في الوقت نفسه الذي يقرأ فيه أعمال أندريه جيد. بعدما وعد طلابه بتعليمهم الفلسفة الماركسية للتاريخ بأسبوع واحد، بدأ شريعتي علنيًّا في تحليل نفسه والتأمل في نفسه بين الحين والآخر، معارضًا أولئك الذين قد يَعتبرون ذلك غير ذي صلة بالموضوع «بالأساس ليس لديَّ حياة خاصة»[2].

كان شريعتي يعتقد أنه رجل اجتماعي تمامًا، محروم تمامًا من أي لحظات خاصة، وربط الفضائل العامة لذكرياته وخبراته الخاصة بالحياة الملتزمة أيديولوجيًّا. فما كان يعتبره مسائل خاصة، والتي نشرها في كتابه (**الصحراء**)؛ هو في الحقيقة الفلسفة والنقد. وكان يعتقد أنه بما أنه في منحة دراسية «عامة» في فرنسا، يجب أن يدرس شيئًا يكون مفيدًا للجمهور؛ وهذا ما يبرر دراسته لعلم الاجتماع.

بدا شريعتي قلقًا، ومشوشًا حول مفهوم الجدوى من محاضراته الطويلة وغير المتصلة تمامًا؛ ولذا خصص معظم جلسة ٢٦ مايو لتبرير العلاقة بين «الفكر» و«العمل»، وجادل بأن «في التشيع: العمل هو جزء من تعريف الدين»[3]. وزعم أن التفكير الثوري والمحفِّز للعمل هو الشرط الضروري للعمل الجماعي الذي يؤدي إلى الهدف المطلوب، ورفض بشكل واضح فكرة أن استخدام الدين كأساس أيديولوجي يفقد مصدر وطاقة العمل السياسي ويؤدي إلى التفكير القدري، ووعد طلابه بدلًا من ذلك بقراءة للتشيع تضع مسئولية العمل على الإنسان الثوري: «الاعتماد على التشيع العلوي هو الاعتماد على أكثر القيم تقدمًا ونشاطًا وحيوية»[4].

(1) Ibid., vol. 2, pp. 112: 113.

(2) Ibid., vol. 2, p. 151.

(3) Ibid., vol. 2, p. 155.

(4) Ibid., vol. 2, p. 175.

لقراءة ثورية لمبدأ الانتظار في التشيع، انظر:

Shari'ati. "Entezar, Madhhab e E'teraz" in Shari'ati. Hossein: Vareth e Adam, Op. cit., pp. 253: 304.

الحركة في التاريخ: إعادة بناء الماركسية:

بدأ شريعتي في التحول عن حالة الارتباك الخاصة به، وقام بتعليم طلابه مجموعة متنوعة من المفاهيم حول التطور التاريخي، ولكنه كان دائمًا يُصر على رؤية هذا باعتباره حركة نحو تفسير ثوري لمصير الإنسان. فإذا ذكر توينبي أن التاريخ يتقدم من خلال سلسلة من الهجمات والدفاعات[1]؛ فقد أضاف شريعتي أن الحركة الدينية (الإسلام) ظلت دائمًا في وضعها الهجومي، من خلال التفسير النشط المستمر لمضمونها الفعلي، بدلًا من التمسك بمواقفها الظاهرية المفترضة[2]. وسعى شريعتي من خلال أفكار توينبي إلى أن يتعلم ويعلِّم أن الإسلام في هذه اللحظة التاريخية يجب إحياؤه من خلال التخلص من عاداته القديمة وإعادة صياغة مضمونه في قالب ثوري جديد.

عندما بدأ شريعتي في شرح رؤيته للماركسية إلى طلابه، قام بخيانة ومخالفة واحد من أهم مبادئه؛ وهو أن المعرفة الحقيقية يجب أن تكون دائمًا وبشكل حصري من أجل الشعب، ففي بداية محاضرته عن الماركسية انتقد بشدة «شعبوية» المعرفة[3]. وبطبيعة الحال أدرك شريعتي التناقض مع مصطلحاته التي تركز على أهمية سيادة الشعب، ولكي يتجاوز ذلك انخرط في مناقشة مطولة حول «أنا لا أقصد معارضة شعبوية العلوم»[4]، ولكنه اعترف رغمًا عنه بأنه: «عندما يرغب العلم في تحمُّل المسئولية الاجتماعية، والخروج من عباءة الخبراء والمتخصصين لأداء رسالته، في أن يكون متاحًا للجميع، وأن يكون سلاحًا فكريًّا وأيديولوجيًّا في يد الجماهير، فإنه يعرض نفسه للشعبوية، ويقلِّل من عُمقه العلمي وقيمته. هذا كان مصير ماركس والماركسية»[5].

على هذا الأساس، بدأ شريعتي في تقديم تصوُّره عن ماركس؛ حيث اعتقد أنه مرَّ بثلاث مراحل متعاقبة؛ هي: (١) عضوية بلا قيد أو شرط في التقاليد المستقرة، (٢)

(1) Shari'ati. Islamshenasi, Op. cit., vol. 2, p. 47.

(2) Ibid., vol. 2, pp. 57, 65.

(3) Ibid., vol. 2, p. 75.

(4) Ibid., vol. 2, p. 76.

(5) Loc. Cit.

التمرد على الأفكار والمبادئ القديمة، (٣) الوصول إلى «الذات الحقيقية» وقبول «القيم الحقيقية»[1]. وبينما تعجز الجماهير عن أن تكون بالدرجة نفسها من التعقيد، يظهر الفلاسفة والمفكرون العظام مثل ماركس وأبي العلاء المعري، أو حتى جلال آل أحمد[2]، وتظهر قدرتهم على تطوير ذواتهم وتفكيرهم؛ ولذا يستنتج شريعتي أنه هناك: (١) الفيلسوف ماركس الشاب، (٢) ماركس الناضج عالم الاجتماع، (٣) ماركس الناشط السياسي وهو ما يجسِّد رسالته التاريخية. ويستطرد شريعتي في هذا التحليل النفسي لآراء ماركس المُعادية للدين على أساس خبرته الفاشلة في الزواج من فتاة بسبب الاعتراضات المبنية على الدين[3]. في هذه المرحلة السياسية المتأخرة ضحَّى ماركس بالدقة العلمية لصالح الأهداف الأيديولوجية، ولكن المجال الأهم في تفكير ماركس بالنسبة لشريعتي كان الجانب الاجتماعي.

كان تقسيم شريعتي للماركسية على أساس أنها ثلاثة أنواع مبنيًّا على تقسيم مُشابه لحياة ماركس بوصفه فيلسوفًا وعالمَ اجتماع وناشطًا سياسيًّا، وهو ما برَّر انجذاب شريعتي لأفكار ماركس والصحة العلمية لأفكاره. وكان هذا التقسيم لماركس لثلاث شخصيات مبنيًّا على أن كلًّا منهم مترابط مع الآخر. بعبارة أخرى؛ أراد شريعتي أن يقبل ويعطي مصداقية لملاحظات ماركس الاجتماعية، خاصة فكرته عن صراع الطبقات، دون أن يبدو أنه يشارك الأساس النظري لماركس فيما يتعلم بالجوانب الاجتماعية أو أن يضطر لاتِّباع الأساس الفكري لحزب تودة. هذا الأمر كان يُمكِّنه من تبنِّي المصطلحات والأجندة الماركسية، مع إضفاء مسحة شيعية عليها. بعبارة أكثر دقة؛ قَبِل شريعتي المقولات التي تقول إنه يمكن أن يكون الشخص ماركسيًّا شيعيًّا متدينًا في الوقت نفسه. من ثَمَّ كانت انتقادات شريعتي لحزب تودة مستندة إلى الأرضية الماركسية، واتهم حزب تودة بأنه قدَّم «ماركسية القرون الوسطى» في مجتمع يتميز بشكل رئيسي بـ «النمط الآسيوي للإنتاج»، مجتمع لم يمر بالخبرة الأوروبية مثل النهضة أو الإصلاح أو الثورة الصناعية. وعلى حزب تودة أن يتحمَّل مسئولية هذه

---

(1) Ibid., vol. 2, p. 79.

(2) Ibid., vol. 2, p. 81.

(3) Ibid., vol. 2, pp. 90: 91.

التقديرات الخاطئة وأيضًا فشله في ترجمة «رأس المال» إلى اللغة الفارسية.

شريعتي والماركسية:

إن الاعتقاد بأن علاقة شريعتي بالماركسية كانت علاقة ملتبسة بين الحب والكره[1]؛ هو اعتقاد مبني على قراءة خاطئة لخطابه العاطفي المبالغ فيه؛ فأي قراءة متعمقة لإطاره المرجعي الأساسي وتصوراته حول التاريخ والمجتمع والطبقات وأجهزة الدولة والاقتصاد والثقافة، بالإضافة إلى برنامجه للعمل السياسي وإستراتيجياته للدعاية الثورية؛ كلها مستمدة من التقاليد الماركسية الكلاسيكية. إن التناقض يكمن في كيفية ترجمة هذه المُثل إلى إستراتيجيات عملية؛ فشريعتي سيضيف إلى أي من هذه الأفكار والمُثل الماركسية، الأصول والمبادئ القرآنية بصرف النظر عن إمكانية تحقُّق ذلك في الواقع. وفي محاولة لفهم ما إذا كانت محاولات شريعتي لهذا التقريب بين الماركسية والإسلام، يجب أن نقيس هذا النجاح من خلال النمو في حجم الجمهور؛ فمن خلال حياة شريعتي وما بعدها، يخبرنا الواقع أن هذا الجمهور المتزايد كان مشدودًا لهذا الخليط الفكري. لا يوجد شك في عبقرية وذكاء الروابط التي استطاع شريعتي إيجادها بين الماركسية والإسلام. وباعتباره أحد المنظِّرين الأيديولوجيين، فهو لم يدخر جهدًا في استخدام أي إطار مرجعي قابل للتنفيذ في تعبئة جمهوره المتعاظم وتجييشه. ولكننا يمكن أن نخسر كل الرونق المرتبط بأفكار شريعتي الأيديولوجية ومنطق خطابه إذا افترضنا غموضًا زائفًا يتعلق بقرب أفكاره من الماركسية، أو لو حاولنا أخذ خطابه حول ضرورة العودة إلى الأصول من دون تدقيق أو تمحيص، وفشلنا في رؤية دلالة أفكاره اللوجستية بالنسبة لأفكاره الراديكالية حول الأيديولوجية الإسلامية. فمطالبته بالعودة إلى الأصول القومية الأسطورية للتشيع ولفهمه نسخة الثقافة الأصلية؛ هي أكثر من مجرد شعور عاطفي بأهمية العودة إلى زمن ذهبي، فقد كان أذكي من ذلك؛ إذ كان مدركًا - وعبَّر عن ذلك بوضوح شديد - أن سبب فشل الأيديولوجيات العلمانية يكمُن في تعاليها ولغتها الغريبة عن المجتمع. فاللغة بالنسبة لشريعتي هي كل شيء، فيما يتعلق بتشكيل الثقافة السياسية والتعبئة الخاصة بها، واستخدام لغة محلية شيعية/ فارسية معبئة بأفكار أيديولوجية إستراتيجية سيكون له تأثير قوي في تعبئة جمهور كبير

(1) Abrahamian. Iran between Two Revolutions, Op. cit., p. 467.

لديه شعور بالحنين حول الماضي (سواء أكان هذا الماضي حقيقيًّا أم غير ذلك)، ولديه تساؤلات حول المستقبل (سواء أكانت حقيقية أم غير ذلك). من دون هذا، فشريعتي لديه رفض أصيل للثقافة الموروثة والمؤسسية الشيعية، وهو ما يظهر بشكل واضح في رفضه الحراس الرئيسين لهذه الثقافة؛ أي علماء الدين، وحاول شريعتي من خلال نزع المصداقية عنهم، وعن دوائر التعليم التقليدية المرتبطة بهم، وفي الوقت نفسه التواصل بشكل مباشر مع نسخته عن التاريخ الشيعي الإيراني ومصادره التقليدية؛ حاول أن يدمج بين اثنين من أهم العوامل التي تمتلك قبولًا لدى الجماهير: أيديولوجية راديكالية ملتزمة، وكاريزما شعبية تنتمي لأكثر العواطف قبولًا في مجتمعها.

تستدعي علاقة شريعتي بالماركسية بشكل مباشر السؤال حول قراءته التقدمية للتقاليد الشيعية؛ فهناك فروق عديدة موثقة بين الخطاب الشيعي الفقهي على كل من المستوى الأبستمولوجي والتأويلي، الذي لم يهتم به شريعتي مطلقًا، في مقابل اهتمامه الكبير بالأجندة السياسية والأيديولوجية؛ إذ كان – بلا شك – أستاذ هذه اللغة الأيديولوجية والخطابية التي أسهم في خلقها. ومحاولة المقارنة بين شريعتي والنظام الفقهي الشيعي وتصوير أحدهما على أنه تقدمي والآخر رجعي[1]؛ هي مسألة تفشل في رؤية الفروق الجوهرية أو التعامل معها على أرضية مشتركة. فلا يمكننا – على سبيل المثال – التعامل مع شريعتي على أنه على المستوى نفسه من العلم الفقهي كآية الله البروجردي أو الخوئي أو الخميني. ولهذا السبب بالتحديد (عداء شريعتي للمؤسسة الدينية وللمرجعية العلمية الخاصة بها) كان شريعتي مقبولًا وسط جمهوره من العلمانيين. فبالنسبة للكثيرين من الشباب المثقف، كان خطاب المؤسسة العلمية الشيعية أشبه بألغاز غير مفهومة[2]، وهو ما يؤكد الفجوة الضخمة الموجودة بين رجال المؤسسة الدينية والمثقفين العلمانيين المبنية على الجهل وسوء الفهم. وفي هذا السياق، شارك المثقفون العلمانيون شريعتي كلًّا من رفضه التعليم المرجعي ومشاعره الرافضة بقوة المؤسسة الدينية. السمة الرئيسية لهذه المجموعة من المثقفين العلمانيين كانت المعرفة السطحية المصطنعة لمجموعة من الولاءات

(1) Ibid., p. 471.

(2) Ibid., p. 473.

الأيديولوجية المستوردة، وفي الوقت نفسه شعور رافض وعميق للعلوم والثقافة الموروثة وخاصة الفقهية، التي كانت في حقيقة الأمر حصرية للفقهاء، وصعب الوصول إليها من جانب أي جماعات من خارج المؤسسة الدينية.

فهناك على سبيل المثال عدد من المصطلحات التي تستخدمها الدراسات المرجعية الشيعية، التي تعتمد على اللغة الفقهية، أو الصوفية، أو الفلسفية، أو الدينية التي تم صكها بشكل تاريخي. واللغة الفقهية هي اللغة التي يرفضها بشكل خاص المثقفون العلمانيون. ووصفها بأنها: «مجموعة من الألغاز غير المفهومة» هو مسألة مشتركة تشير إلى درجة الرفض التي يتشارك فيها كل من شريعتي والمثقفين الشيعة تجاه هذه العلوم. هناك العديد من الأسباب المركَّبة وراء هذه الحساسية والرفض للخطاب الفقهي وترجمته المؤسسية في خطاب علماء الدين، ولكنها شديدة الصلة بالنقاش في هذا السياق؛ ولذا يجب مناقشتها بشكل تفصيلي.

على الأقل من الثورة الدستورية – إن لم يكن منذ زمن سابق عليها – فقد كان كل من الخطاب الشيعي الفقهي وحراسه المؤسسيين (أي علماء الدين) يحاولون التصدي والوقوف ضد غزو الخطاب العلماني، الذي كان يجسِّده كل من المثقفين العلمانيين، ولكنه كان يتخفى أيضًا كحصان طروادة في قلب محاولة إعادة بناء الوعي السياسي للشيعة.

كان لا بد أن يتضمن هذا الجهد لإعادة بناء الإيمان القديم كل الإشارات الدلالية للأيديولوجية الأكثر إقناعًا؛ أي الماركسية. وكان المصطلح الأهم الذي استعاره شريعتي من الأدبيات الماركسية، وأصبح واحدًا من علامات خطابه الثوري وأعطاه مسحة جامعية أكاديمية؛ هو مصطلح «العلمية». ففي مواجهة النشطاء السياسيين الذين أصروا على أنه انتهى وقت الحديث وحان وقت العمل؛ أجاب شريعتي عليهم بأنهم لم يتحدثوا بشكل «علمي»، فقبل البدء في أي حراك، لا بد أن نتناقش جيدًا ولكن هذه المرة بشكل «علمي». وقد وجَّه شريعتي هذا الحديث حول ضرورة «العلمية» تجاه نوعين من الجمهور بالأساس: علماء الشيعة، والمثقفين العلمانيين. ولكنه كان يعلم في الوقت نفسه أن مصطلح «العلمية» كان يعني شيئًا مختلفًا لكل مجموعة منهم. فبالنسبة لعلماء الشيعة فإن كلمة العلم متضمنة في لقبهم «رجال العلم»، ومن ثَمَّ فإن

فهمهم لمصطلح «العلمي» يأتي في سياق المعرفة المرجعية الفقهية الإسلامية التي تقسِّم المعرفة إلى علوم عقلية وعلوم نقلية. أما المثقفون الشيعة فيفهمون المصطلح في سياق الأساس الاقتصادي للفهم الماركسي الاشتراكي، الذي ميَّز بينه وبين الاشتراكية المثالية أو الطوباوية. وأخبر شريعتي علماء الشيعة أن ما يطلقون عليه لفظ «علمي» لم يعد علميًّا وفقًا لرؤيته المبنية على علم الاجتماع الفرنسي. في الوقت نفسه الذي أخبر فيه المثقفين العلمانيين بأنه من الممكن تبنِّي لغة اشتراكية علمية، ولكنها في الوقت ذاته محمَّلة بصبغة شيعية إيرانية محلية. بالنسبة للمؤسسة الدينية، أراد شريعتي أن يطوِّر ويحدِّث استخدامهم للسلطة الفقهية. وأما المثقفون العلمانيون فقد أراد أن يواجه أصواتهم التي يراها مناسبة من حيث الأصل، ولكنه أراد أن يضيف إليها مسحة عصرية وسلطوية، وقد نجح شريعتي مع مجموعتين بالأساس؛ أولًا: طلاب العلوم الدينية أو الشباب ذوي التفكير الديني الذين كانوا يريدون الحفاظ على إيمانهم وفي الوقت نفسه الحفاظ على انتمائهم الثوري السياسي بشكل فعَّال. وأما المجموعة الثانية فهم طلاب الجامعة الذين لديهم انتماءات ومُثل عُليا ماركسية، ولكن في الوقت نفسه لم يستطيعوا ربط هذه المُثل بلغة محلية أصيلة قادرة على اجتذاب قطاعات مختلفة من الجماهير. وفي مقابل هذا النجاح، فشل شريعتي مع مجموعتين أخريين؛ الأولى: طلاب العلوم الدينية الذين لم يستطيعوا الخروج من عباءة التفكير الديني الإسلامي المفروض عليهم، والثانية: طلاب الجامعات الذين لا يرون الدين مصدرًا لتكوينهم ومعتقداتهم الأصلية، والذين تصيبهم الحكة لمجرد سماع أي آية قرآنية، سواء جرى صبغها بلغة ماركسية أم لا.

وقد قدَّم شريعتي للمجموعتين اللتين تفاعلتا مع خطابه رؤية واضحة ماركسية للتاريخ، ظهرت في مقال قصير كتبه وحاول فيه أن يجادل بأن المقولات التي قدَّمها ماركس حول المصير الثوري للبروليتاريا هي مقولات تُستخدم بالطريقة نفسها من قِبل الرأسماليين وأي نخبة حاكمة لإحباط حركة التاريخ[1]. وخلال هذه المناقشة قدَّم شريعتي الأفكار الرئيسية للرؤية الماركسية حول البناء الاجتماعي والتاريخ، دون أن يحاول إخفاءها تحت أي عباءة إسلامية، وأصرَّ على أن الرأسماليين يقومون بإغراء

(1) Shari'ati. *Beh Sar e Aql Amadan e Sarmayeh-dari*, pp. 2: 3.

كل من «علماء الاجتماع، والفلاسفة، والعلماء، وحتى كبار المفكرين الماركسيين والاشتراكيين»[١]، ويعلمونهم بخصوص الخطر المحدق الذي تشكله البروليتاريا على مصالحهم.

ويرى شريعتي أن السبب الحقيقي وراء عدم حدوث الثورة الاشتراكية في أوروبا الغربية هو الوعي الرأسمالي بخصوص البروليتاريا، الذي حذَّرهم منه ماركس. ومن أهم الإجراءات التي اتبعتها الرأسمالية لمقاومة تشكيل البروليتاريا الثورية هو منع تكدس العمال وأماكن إقامتهم في منطقة واحدة. واستطرد شريعتي بالقول بأنه من الشروط الأساسية التي تدفع البروليتاريا للعب دور ثوري هو الفقر المطلق والحرمان النسبي. ويعتقد أن الاستهلاك الظاهري المبالغ فيه هو ظاهرة غربية بالأساس، وقد حذَّر الإسلام مطولًا ضد مظاهر البذخ واستعراض الثروة.

ولكن في الرأسمالية المعاصرة المؤسَّسة على معرفة بماركس ومقولاته، فقد تم إنهاء تأثير عنصر الحرمان النسبي لصالح زيادة معدلات ومستويات استهلاك الطبقة العاملة. فعن طريق تسهيل الذهاب إلى شاطئ البحر أو السينما أو الأوبرا أو ما شابه؛ يتولد لدى العمال إحساس أنهم مُنحوا الفرص التي كانوا محرومين منها سابقًا[٢]. يرى شريعتي أنه على المستوى الدولي يمكننا فهم أسباب قيام الدول الغنية بإعطاء قروض للدول الفقيرة؛ انطلاقًا من رغبة الأولى في تلافي النتائج الخطرة لمستويات الفقر الشديد، ولكي تستطيع تأمين السوق العالمي لصالح منتجاتها الاستهلاكية[٣]، والنتيجة الأساسية لهذه الإجراءات هي انتفاء فروق الاستهلاك العام لصالح بقاء الفروق الحقيقية في مجال الإنتاج الاقتصادي والمصالح الطبقية[٤].

---

(1) Ibid., p. 7.

(2) Ibid., p. 20.

(3) Ibid., p. 23.

(4) Ibid., p. 28.

لمزيد من الإشارات إلى الماركسية في كتابات شريعتي، انظر:

Insan, Marxism. Islam and Agar Pope va Marx Nabudand, Op. cit.

انظر أيضًا الجزء الثاني من كتابه (**تاريخ التمدن**)، الذي يحتوي على قراءة ماركسية تقليدية للمجتمع والتاريخ والثقافة.

خلال هذا التحليل بالكامل، يستعمل شريعتي مصطلحات ماركسية لتحليل أوضاع المجتمعات الرأسمالية الحديثة. وفي هذه السياق - كما في سياقات مشابهة - يعتمد شريعتي على الترجمة والتفسير الماركسيَّيْن للبناء الاجتماعي والتطور التاريخي ويعتبره تفسيرًا سليمًا وصحيحًا.

أسلمة الماركسية:

الواقع أن انشغال شريعتي بالماركسية تجاوز أكثر بكثير مجرد تبنِّي اللغة؛ فقد احتلت مسألة أسلمة الماركسية أو مركسة الإسلام مكانة مهمة في أجندته، وقد ظهر هذا بوضوح خلال محادثتين خاصتين في نص غير منشور؛ حيث وضح شريعتي بشكل كبير رؤيته لأسلمة الماركسية، وهذه النصوص الثلاثة المهمة نُشرت بعد وفاته[١].

يرى شريعتي أنه قد جرى استغلال الإسلام تاريخيًّا من قِبل الطبقة الوسطى الإسلامية، وبالتالي جرت التضحية بالروح الزاهدة الثورية التي تتناسب مع قضية المظلومين[٢]. أما الزهد الثوري، فهو ليس شيئًا تعلَّمه المسلمون المعاصرون من الماركسيين، «بل الماركسيون هم الذين تعلموه من الإسلام»[٣]. وفي هذا الصدد، كان الإسلام غير ماركسي إلى حد ما؛ لأن الإسلام يؤكد على أهمية الفرد في التاريخ، بينما تُنكر الماركسية ذلك[٤]. فالإسلام يشير إلى أنه إذا لم يغيِّر الناس ما بأنفسهم، فإنهم لن يغيروا تاريخهم الاجتماعي[٥]. إن أهم مظهر لانفصال المسلمين عن ذواتهم وما يتزامن مع هذا من تغريب (استغراب) هو نسيانهم ماضيهم الثوري وإمكاناته وانجذابهم لمفاهيم حديثة غريبة مماثلة[٦]؛ فعلى سبيل المثال فإن المعنى الحقيقي لمفهوم التصوف الإسلامي هو التطهر الثوري[٧].

---

(1) Shari'ati. *jahat giri-ye Tabaqati-ye Islam*. See note 35 to the Introduction.

(2) Ibid., p. 1.

(3) Ibid., p. 2.

(4) Loc. Cit.

(5) Ibid., p. 3.

(6) Ibid., p. 6.

(7) Ibid., p. 8.

إن أسلمة الماركسية هي مشروع تأويلي ومعرفي وتفسيري، وقد أسرَّ شريعتي إلى هذه المجموعة الصغيرة من أتباعه أن كل المعاني والسمات السلبية المرتبطة بلفظ البرجوازية يمكن فهمها من اللفظ الفارسي «الإنسان المتأثر بالدنيا»، ولكن المشكلة هي أن هذا اللفظ جرى تمييعه عبر تاريخ طويل من إساءة الاستخدام[١]. وفي اللحظة التي كان يقوم فيها شريعتي بإدانة هذا الإنسان المتأثر بالدنيا، فإن مستمعيه كانوا يعتقدون أنه ملا[٢]؛ ولهذا يقول شريعتي: «أنا لا أتحدث عن الدين؛ لأنني عالم اجتماع وأتحدث باعتباري كذلك. على سبيل المثال: ما هو جوهر البرجوازية، أو كيف هي حياة البرجوازي؟»[٣] ولكن هذا في الحقيقة مجرد مناورة إستراتيجية؛ «لأنني حين أقدِّم البرجوازية على أنها طبقة متعفنة، وقذرة، ومشغولة بكسب المال، وحينما أُقر بأن مواجهة هذه الطبقة هي واجب ثوري ذو بُعد إنساني، فإنهم سوف يستمعون إليَّ، فهذا النمط من الخطاب يروق للعديد من الأفراد»[٤].

فور تحقُّق هذا الهدف، يهدف شريعتي إلى استبدال «النضال ضد البرجوازية» بـ «هزيمة الإنسان المتأثر بالدنيا»، الذي هو في الحقيقة مصطلح إسلامي وله بُعد عالمي أكبر[٥]. فبصرف النظر عن أي مرحلة في التطور الديالكتيكي للتاريخ نحن فيها الآن، سواء أكانت المرحلة الإقطاعية أم الرأسمالية، فمصطلح «هزيمة الإنسان المتأثر بالدنيا» هو مصطلح مناسب لهذه المجموعة من الزاهدين الثوريين الذين يرغبون في الثورة ضد هذه القوة القمعية[٦]. ولكنني إذا استخدمت منذ البداية لفظ «هزيمة الإنسان المتأثر»، فلن يفهموا أنني أطرح مسألة جديدة، وسيظنون أنني أتحدث مثل رجال الدين الذين يدينون العالم[٧].

---

(1) Ibid., p. 9.

(2) Ibid., p. 12.

الإشارة للفظ «الملا» في هذا السياق هي بقصد التقليل والإهانة.

(3) Ibid., p. 9.

(4) Ibid., p. 10.

(5) Loc. Cit.

(6) Ibid., p. 11.

(7) Ibid., p. 12.

إن وظيفة الزاهدين الثوريين هي رفض لحظة خلاص هؤلاء الذين قضوا حياتهم يجمعون الثروة؛ ففي إحدى المرات قام شريعتي بالرد على أحد الأشخاص الذي جاء للاستماع إليه في مكة: «أنا لست أحد هؤلاء الشيوخ الذين يأخذون المال منك ويقومون بتدليلك بشكل دائم، ويتعاملون معك على أنك طفل بريء في حضرة الله، والرسول والأئمة»[١].

ويرى شريعتي أن نظرة ماركسية على التاريخ الإسلامي ستكشف لنا عن المشكلة الجوهرية؛ إذ يقول: «هل تعلم ما هو مصدر بؤس الإسلام؟ إنه يرجع إلى تكوين واعتماد الدين على الطبقة البرجوازية الصغرى والعلاقة التي تم إنشاؤها بين البازار والمدارس الدينية؛ فلو استطاع الإسلام التخلص يومًا ما من هذه العلاقة السيئة، حينها سيستطيع تولِّي مهمته في قيادة العالم، أما إذا استمرت هذه العلاقة فسنفقد الإسلام إلى الأبد. فالإسلام الموجود حاليًّا والذي نعرفه هو إسلام الحاج (التاجر الذي ذهب إلى مكة للحج وعاد متباهيًا باللقب) وعالم الدين (الملا)[٢]، والاثنان لديهما هذه العلاقة التبادلية الوثيقة بينهما؛ فالملا يعتني بالحاج على مستوى الدين، والأخير يعتني بالاحتياجات الدنيوية للملا. وفي أثناء هذه العملية يجري خلق دين غير مفيد للجماهير»[٣].

هذا الانتقاد للطبقة الوسطى يقود شريعتي بشكل مباشر لرفض كامل هيكل الفقه الشيعي، من حيث تبريره المبدئي ودفاعه عن الطبقة البرجوازية، فيقول: «انظر إلى الاقتصاد الإسلامي، إنه اقتصاد الطبقة البرجوازية الصغيرة»[٤]، أو بعبارة أكثر وضوحًا يقول: «انظر إلى الفقه، إنه فقه الطبقة الوسطى الصغيرة[٥]. وعلينا أن ننقذ الإسلام من

---

(1) Loc. Cit.

استخدام لفظ «سيد» في هذا السياق له دلالة سلبية.

(٢) في العادة يُطلق لقب «الحاج» على المسلم الذي أدى الفريضة وتشكِّل نوعًا من الاحترام، ولكن شريعتي يستعملها هنا بشكل ساخر من التجار الأثرياء، وكذلك لفظ «الملا» والذي يستعمله أيضًا بشكل ساخر.

(3) Ibid., p. 36.

(4) Loc. Cit.

(5) Loc. Cit.

هذه العلاقة بين التجار وعلماء الدين. في رأيي يجب أن يكون هذا هو الهدف؛ فمن دون هذا الالتزام، وبصرف النظر عما نشغل أنفسنا به، سواء أكان حقيقيًا أم متخيلًا، خيرًا أم شرًّا؛ فنحن في الحقيقة نكون تخلينا عن مسئوليتنا وعن مهمتنا»[١].

بالطريقة نفسها، انتقد شريعتي بشدة الأخلاق الطوباوية في الإسلام التي تشجع أولًا على تراكم الثروة ثم تعظ الأثرياء حول ضرورة مساعدة الفقراء، فيقول: «يجب أن يكون النظام الاقتصادي الإسلامي بالشكل الذي لا يسمح للرأسمالي بتراكم الثروة»[٢]، وما أدى إلى هذا الوضع المزدوج هو أنهم «يعظون الرأسمالي في المنبر، لكنهم يصدرون أحكامًا فقهية لصالحه»[٣]. هذا التأييد التاريخي للأثرياء هو ما يهاجمه ويدينه شريعتي في القانون الإسلامي. وركز في خطابه الموجَّه لنموذج الفقيه بأنه «الغبي لا يزال يسمح بالرق!» فقد نشر نصًّا فقهيًّا عام ١٩٧٠م يقول فيه: «أثناء المسعى في الحج[٤] كان يمكنك شراء أَمَة، لهذه الدرجة وصل الغباء!» وكان الملحد جلال آل أحمد قد قال: «إنني أُجن وأريد أن أضرب رأسي في الحائط لأحطمها»، وذكر في السياق نفسه عن الحاج الأغا[٥] أنه شاهد أَمَة جميلة فأعجبته وأثارت غريزته وأراد أن يشتريها، فسأل الملا[٦]: «هل يمكنني شراؤها الآن؟» ويقول إنهم أجابوه بالإيجاب، ولكنهم ذكروا أنه «لا يمكنه معاشرتها ما دام مُحْرِمًا[٧]، ويمكنه ممارسة الجنس معها بعد السعي». إن تاريخ نشر هذا النص كان في عام ١٩٧٠م، هذا هو الفقه المعاصر! إن كل قوانين الولايات المتحدة الأمريكية الرأسمالية أكثر تقدما عن هذه القوانين الفقهية.

---

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 37.

(3) Loc. Cit.

(٤) المسعى هو المسافة بين الصفا والمروة في الحج.
Von Grunebaum. *Muhammadan Festivals*, p. 30.

(٥) لفظ «الحاج» مستعمل هنا بشكل ساخر.

(٦) وكذلك لفظ «الملا».

(٧) ما دام الإنسان يرتدي ملابس الإحرام.

Ibid., p. 26.

يرى شريعتي أن الإسلام قد أقرَّ نظامًا اقتصاديًا يمنع المصائب المترتبة على تراكم الثروة المبالغ فيه، ولكن هذا النظام جرى إخفاؤه والتعتيم عليه[١]، ولكن علينا أن نواجه هذه المشكلات الجوهرية. فلكي نستطيع إعادة هيكلة الاقتصاد في الإسلام، ولكي نستطيع منع تراكم الثروة في أيدي فئة قليلة؛ يجب على المجتمع الإسلامي أن يتبنَّى مجموعة من البرامج التقدمية والصارمة. واعتقد شريعتي أن الزهد الجمعي هو أسوأ عدو لمثل هذه البرامج، فالمجتمعات يجب أن تكون إنتاجية ومادية، أما الأفراد فعليهم أن يكونوا زاهدين وصوفيين[٢]. ولو استطاع الإسلام أن يعترف بذلك - كما هي رسالته الأصلية - لاستطاع أن يرفع راية الثورة التاريخية الدائمة[٣]، التي تعتمد على الازدراء الراسخ لكل من الرأسمالية ووكلائها البرجوازيين.

في نظرنا، البورجوازية مكروهة، ويجب أن يُقضى عليها، وهذا النظام الرأسمالي سوف يُدان ليس فقط لأنه لا يتوافق مع «الإنتاج الجماعي» في الأنظمة الصناعية الحديثة، ولكن لأنه ضد الإنسانية؛ فهو يحوِّل كل القيم إلى مصالح، ويغيِّر الطبيعة إلى المال، ويحوِّل الإنسان - الذي يُعتبر خليفة الله على الأرض - إلى ذئب دموي[٤].

ما سيخلف هذه الدولة الرأسمالية هو الدولة الاشتراكية كما نفهمها[٥]، وهو ليس بالضرورة تفضيل أو خيار، ولكنه أمر لا يمكن تجنُّبه بعد الرأسمالية[٦]، ولكن الاشتراكية أفضل لأنها حرَّرت الإنسان من الاقتصاد والسجن الروحي الخاص

---

(1) Shari'ati. jahat giri-ye Tabaqati-ye Islam, Op. cit., pp. 37: 38.

(2) Ibid., p. 38.

(3) Ibid., p. 44.

(4) Ibid., p. 65.

(5) Ibid., p. 79.

لمزيد من التفاصيل حول رؤية شريعتي حول الرأسمالية والوجودية، انظر:
Insan, Marxism. Islam, Op. cit., especially pp. 28: 41; *Insan dar Tazad e Marxism va Madhhab*, pp. 42: 80.

(6) Shari'ati. jahat giri-ye Tabaqati-ye Islam, Op. cit., p. 79.

بالرأسمالية وسمحت له باستعادة جوهره الإلهي[1].

ولكن شريعتي يستطرد رافضًا اعتباره ماركسيًّا بشكل كامل، فيقول: «إنه من الواضح أننا لسنا ماركسيين، ويبدو أننا اشتراكيون، باعتبارها مبدأ علميًّا وعالميًّا؛ فقد وضع ماركس الاقتصاد باعتباره البنية التحتية للإنسان، ولكننا نقف على الناحية المضادة له بالضبط، ولهذا فنحن أعداء الرأسمالية وكارهي البرجوازية. وأكبر آمالنا في الاشتراكية أنها لا ترى الإنسان وإيمانه وأفكاره وقِيَمه الأخلاقية على أنها بِنية فوقية أو أنها مصنوعة وناتجة عن نظام بِنية تحتية اقتصادية جيدة. فالإنسان ليس نتاجهم، وأنماط الإنتاج لا تنتج الإنسان ومنظومته القيمية والأخلاقية، ولكنه مصنوع نتيجة عمل الحب والضمير، الإنسان يختار ويحافظ على نفسه»[2].

كانت نسخة شريعتي للاشتراكية متجاوزة مجرد التفضيل الاقتصادي للملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، فهي «فلسفة للحياة» كما كان يحب أن يسميها، وهي مختلفة بشكل جوهري عن الرأسمالية[3]، وهي بالنسبة لشريعتي تمثِّل الضوء الخيِّر في الرؤية الثنائية للكون، وكانت هي المسار والسبب والهدف للخلاص، والقادرة على تخليص الإنسان وإنقاذه من المصير المظلم للرأسمالية. ولكي تتحقق هذه الاشتراكية؛ يجب العمل على حقن مجموعة جديدة كاملة من المفاهيم والمصطلحات في عالم المصطلحات القديم، فالتوحيد يصبح الرؤية العالمية الأكثر علمية وليس الأكثر مادية[4]، والإيمان يصبح سبب التقدم البشري[5]، وتتحول قصة سيدنا آدم إلى قصة ما هو حقيقي بخصوص الإنسان[6]، وما هو أساسي في طبيعته المزدوجة[7]، ويصبح التوحيد والشرك هما التعبير عن الصراع الطبقي في التاريخ

---

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 80.

(4) Ibid., p. 82.

(5) Loc. Cit.

(6) Loc. Cit.

(7) Ibid., p. 82: 83.

البشري[١]، ولا تكون الإمامة والولاية مصطلحات ميتافيزيقية وغيبية، ولكنها عناصر القيادة الثورية في الإسلام[٢]، وتكون الشهادة مسئولة عن الحفاظ على شعلة الصراع حية في الأوقات الصعبة[٣]، والانتظار يصبح مصدر الاستمرار في الحركة الثورية في التاريخ[٤]، والنتيجة النهائية لهذا هي تحقُّق اليوتوبيا الاشتراكية؛ أي المجتمع اللا طبقي التوحيدي[٥].

لتحقيق هذا؛ هناك ضرورة للعمل على تجهيز مسألتين أيديولوجيتين؛ هما: (١) نقد جذري للإسلام كما تم تطويره تاريخيًّا، خصوصًا فيما يتعلق بتبعيته للعلاقة غير الصحية بين رجال الدين وطبقة التجار، (٢) تحديث جذري لأعظم حقيقة في الإسلام مع أحداث التاريخ البشري. وبالنسبة لشريعتي، فإن «الحقيقة الجوهرية» هي مهمة الإسلام لتحرير الإنسان من مصائب الجشع والسيطرة الدنيوية، ومن ثَمَّ تحقيق مجتمع بلا طبقات اجتماعية، وخالٍ من التوتر، ومتناغم تمامًا مع اللاهوت في التاريخ.

العودة إلى الذات:

بالنسبة لفهم هذا التاريخ، والحنين للروح الثورية الموجودة في التاريخ الإسلامي؛ قام شريعتي بتسييس الإنسان الواعي تمامًا بموقعه الخاص في الكون الذي يسميه الوطن. وفي سلسلة من المحاضرات تحمل عنوان (**العودة**)[٦]، جادل شريعتي بقوة في ضرورة إعادة اكتشاف الروح الوطنية قبل أن يمكن اتخاذ أي مسار ثوري. وكان الافتراض الأساسي حول ضرورة هذا الوعي بالذات هو تفرقة معرفية

---

(1) Ibid., p. 83.

قارن هذه الأفكار مع ما ورد في:

Bazgasht, pp. 78: 81, 164: 173.

(2) Shari'ati. jahat giri-ye Tabaqati-ye Islam, Op. cit., p. 83.

(3) Loc. Cit.

(4) Loc. Cit.

(5) Loc. Cit.

(6) “Bazgasht beh Khiyshtan”, “Bazgasht beh Kodam Khiysh”, Shari'ati. Bazgasht, Op. cit., pp. 3: 33, 35: 401.

بين إيران والإسلام والغرب، فهذان الاثنان يشكِّلان قطبين منفصلين وعدائيين بشكل جوهري. ولكي يستطيع جيل شريعتي تحقيق ذاته الإيرانية الحقيقية؛ فعليه أن يقاوم الخطة الغربية، ولكن هذا لن يكون ممكنًا باستخدام الأيديولوجية الغربية كالقومية أو الماركسية. لن يمكن القيام بهذا من دون أيديولوجية متجذرة في ثقافتها المحلية حتى تستطيع إيران مواجهة الغرب والحصول على احترامه في أثناء هذه المواجهة. فالأيديولوجية الإسلامية في هذه الحالة هي الراية الوحيدة الجامعة للوعي السياسي التي يمكن للإيرانيين التجمع تحتها والوصول إلى أهدافهم الثورية. وإذا استطاع الإسلام تحقيق الانتصار على الغرب، فيجب أن يكون هذا الانتصار أيديولوجيًّا وليس فقط ماديًّا، ميتافيزيقيًّا وليس فقط تاريخيًّا، دينيًّا وليس فقط تاريخيًّا، أخلاقيًّا وليس فقط قيميًّا.

مسألة إيمان:

إن منظومة الأخلاق المرتبطة بهذا الانتصار المثالي تتطلب رؤية نبوية، وكان شريعتي هو آخر شخصية إيرانية تمتلك هذه الرؤية النبوية في ذلك العصر المليء بالشك وعدم اليقين؛ فقد كان قادرًا على الإقناع كما كان هو مقتنعًا – بشكل لا يتشابه مع أي شخص آخر – بقربه التاريخي من الاقتراب من لحظة التنوير. وقام بالقراءة والكتابة ومراجعة أفكاره بحماسة كبيرة وبتصميم هائل وبقناعة لا تضاهَى، بشكل دفع جمهوره إلى الإيمان بكل ما يقول ومشاركته في هذه الرؤية. كانت خطته عالمية، وأفكاره جذابة، وحتى أخطاؤه حول الوقائع والتاريخ بريئة وغير مؤثِّرة في مواجهة هذه الرؤية الرومانسية للثورة (التي تجهِّز الطريق لمدينة الله الفاضلة) التي حلم بها ودافع عنها. في هذا السياق، كان أكثر شخص أسهم في تعبيد الطريق وتجهيزه لظهور الخميني، وكان هناك فرق كبير بينه وبين الخميني؛ كان شريعتي الموسيقي الشاب الذي حلم بنغمات الثورة، وكان الخميني الأستاذ الكبير الصارم حول المسائل الخاصة والعامة. ولكن في هذا العالم الكبير الخاص بالمخيلة الجماهيرية التي يلتقي فيها المنطق مع الأسطورة، توافق الاثنان في قيادة احتفال ضخم بالثورة: شريعتي مبشرًا بثورة عالمية جماهيرية ذات تعددية أيديولوجية ضد الاستبداد، والخميني محققًا – دون معرفة مسبقة – هذه النبوءة.

نوع جديد من الرؤية:

يقول جوناثان إدوارد في تفسيره الديني: «مهما كان التفسير، فإن الحقيقة أن ما وراء تحوُّل إدوارد الديني هو خبرة مرتبطة برؤية جديدة لعظمة الإله في كل مناحي الطبيعة»[1]. إذا أبدلنا السياسة بالطبيعة فيمكننا في هذه الحالة مطابقة خبرة شريعتي بتلك التي مرَّ بها إدوارد، فقد كانت الروح التي تحرك شريعتي هي «رؤية حقيقية وجديدة لعظمة الله»، وتركزت هذه الرؤية في أعظم مصطلح في عصر شريعتي وجيله «الجماهير». كان شريعتي هو المنظِّر الأهم في جيله، والمدافع الأقوى عن الروح الثورية بسبب قدرته على تحويل موروثاته الثقافية الخاصة بالتقوى إلى عناصر حية خاصة بالغضب الشعبي. وفي قمة حياته بوصفه منظِّرًا ثوريًّا ملتزمًا بنى شريعتي رؤيته على خبرته الخاصة ونضاله لتحقيق مستقبل مثالي (قد لا يتحقق في الحقيقة)، بناءً على رؤيته لماضٍ (قد لا يكون حقيقيًّا). وفي هذا الطريق كان يرى عظمة الله في كل مرة توافقت فيها الجماهير مع المطالب الثورية، ومن ثَمَّ تثبتت في عقول جماهيره وأتباعه ووعيهم الجمعي المقولات الخاصة بـ «من الله وإلى الجماهير»، وتحولت هذه المخيلة الجمعية - بالإضافة إلى الخبرات الأخرى - إلى الوقود اللازم للثورة التي أشعلها شريعتي ولم يشهدها. ولكن هذه الرؤية الجديدة كانت ملكًا لجيل جديد من الثوريين، قادر على مَأْسسة أبعادها، وتوسيع نطاقها، وتحقيق أحلامها، وتحمُّل القلق المرتبط بها. هذا الجيل استطاع تجاوز القصور المرتبط بخبرة شريعتي وأفكاره حول الأيديولوجية الإسلامية، وعاش ليشهد ويختبر المستقبل الغامض لوهمه الذاتي، ومقولاته الساحرة.

---

(1) Ahlstrom. *A Religious History of the American People*, pp. 367: 368.

الفصل الثالث:

مرتضى مطهري: المنظِّر الرئيسي للثورة الإسلامية

يذكر أحد أوائل من سجلوا سيرة القديس توما الإكويني أنه «منذ تلك اللحظة، كانت عادته أن يتجنب دائمًا رؤية أو صحبة النساء، إلا في حالة الضرورة أو الاحتياج؛ على غرار تجنُّب الإنسان للأفاعي»[1]. كان العام تقريبًا ١٢٤٤م حينما قرر إخوة القديس توما الإكويني (نتيجة غضبهم لإعلانه التحول إلى المذهب الدومينيكي) خطفه أثناء استجمامه على شاطئ بحيرة توسكاني، وأخذه إلى قلعة عائلتهم في مونتي سان جوفاني حتى يستطيعوا إثناءه عن قراره بأن يصبح راهبًا دومينيكيًّا. وعندما فشلت كل جهودهم، قرروا إرسال امرأة جذابة إلى غرفته، على اعتبار أن المتعة المتوقعة ستقنعه بالتراجع عن قراره؛ ولكن القديس توما الإكويني - بحسب ما يقال - قام فجأة من مكانه وأمسك بجمرة من النار، وطارد المرأة إلى خارج حجرته. وفي تلك الليلة، حلم بملائكة ربطت منطقته الحساسة بتعبير رمزي للعفة الدائمة. ومنذ ذلك الوقت، تجنَّب القديس توما النساء - إلا في حالة الضرورة - تمامًا كما يتجنب بعض الناس الثعابين.

حاوِل أيها القارئ أن تتخيَّل تلك المرأة الجذابة كرمز لإغراء «الغرب» المهيمن، ستفهم إذن القوة التي تحرك «المنظِّرين الإسلاميين»، فهم مسحورون بتعويذة ساحرة يمارسها «الغرب» على ذهن وروح التاريخ الحالي، ومستاءون من السيادة غير الإسلامية - بل وأكثر من ذلك، المعادية للإسلام - لهذا الغرب. وفي المقابل يلجأ هؤلاء، سواء في عزلتهم أو من داخل مجتمعهم، إلى كل ما يمكن أن يساعدهم في طرد هذه الساحرة الفاتنة من ذهنهم وروحهم وجسدهم وحياتهم. إن شدة المطاردة لا تكشف إلا عن شدة الاستسلام، وإن عنف اللجوء إلى الأسلحة النارية يؤكد فقط على قوة الإغراء الذي يمارسه «الغرب». في الواقع فإن اللغة الغاضبة والكلمات المرتبكة والغضب الظاهري الذي يتبنَّاه بعضهم، والذي يختلف من مفكِّر لآخر؛ هي الوجه الآخر من العملة الواحدة للأيديولوجية الإسلامية التي تخفي إعجابًا بهذا الغرب. ولا يوجد أي شخص أفضل من الشهيد المرحوم مرتضى مطهري قادر على تقديم هذه الأيديولوجية من أعماق التاريخ الإسلامي المقدس،

(1) Kenny. *Aquinas*, p. 2.

وإضفاء صبغة حديثة شرعية قادرة على الفهم الذاتي للمذهب الإسلامي.

حياة ملتزمة بالتعلم والقيادة:

ضَمِن مطهري (١٩٢٠: ١٩٧٩م) مكانة دائمة في حوليات الثورة الإسلامية في إيران. ولد مرتضى مطهري في ٢ فبراير ١٩٢٠م في فاريمان[١]، وهي قرية صغيرة تبعد نحو تسعين ميلًا عن مشهد، عاصمة محافظة خراسان، وتقع فاريمان على حافة الصحراء الواسعة، وقد منحت كلًّا من مطهري وشريعتي شعورًا بالفخامة والاتساع أثَّرا على كل منهما. بعد دراسته الأولية، انتقل مطهري إلى مشهد، التي كانت مركزًا تعليميًّا ومحطة مرموقة للحج؛ ليدرس مع أكبر الخبراء في مجال اهتمامه. وفي عام ١٩٣٦م غادر مشهد متجهًا إلى قُم، مدفوعًا في هذا بوفاة ميرزا مهدي شهيدي رضوي (المعلم البارز في الفلسفة الإسلامية). منذ البداية، أظهر مطهري اهتمامًا خاصًّا بالفلسفة الإسلامية، ولكن في عام ١٩٣٦م – وكما هو الحال أيضًا خلال معظم فترات التاريخ الإسلامي – لم يكن تعلُّم الفلسفة خيارًا متاحًا بسهولة. فبالإضافة إلى التصوف، كانت هناك معارضة قوية لدراسة كل من الفلسفة والتصوف من قِبل أساطين الفقه المعاصرين. وفي عام ١٩٣٧م انتقل مطهري إلى قم واستقر فيها؛ حيث كان من الممكن على الأقل دراسة الفلسفة، على الرغم من أن هذا لم يشجع بشكل علني.

في صيف ١٩٤١م، وقبيل احتلال الحلفاء لإيران، غادر مطهري مدينة قُم ذات الطقس القاسي، وانتقل إلى أصفهان حيث بدأ بدراسة كتاب (**نهج البلاغة**) مع الحاج ميرزا علي آقا شيرازي الأصفهاني (أحد الأساتذة المتميزين في تعليم هذا النص الرئيسي لدى الشيعة) الذي ظل مطهري يتذكره دائمًا بأعمق مشاعر المودة. وفي عام ١٩٤٤م، انتقل آية الله البروجردي إلى قُم، وبدأ مطهري دورة رسمية في الفقه معه، وبعد ذلك بعام واحد فقط، في عام ١٩٤٥م، بدأ مطهري في قراءة نص فلسفي رئيسي وهو (**منظومة**) للحاج ملا هادي سبزواري، مع آية الله خميني.

---

(١) انظر النص التالي لمزيد من التفاصيل حول سيرة مرتضى مطهري:

Khorasani. "Seyri dar Zendegi-ye Elmi va Enqelabi-ye Ostad e Shahid Morteza Motahhari" in Sorush (ed.). *Yadnameh-ye Ostad e Shahid Morteza Motahhari*, pp. 317: 380.

Anonymous (ed.). *Seyri dar Athar e Ostad e Shahid Motahhari.*

وفي عام ١٩٤٦م، وبينما كان يبدأ في دراسة **(كفاية الأصول)** للخراساني مع آية الله خميني، بدأ مطهري في دراسة الماركسية بهدف نقدها، وهو الأمر الذي التزم به بقية حياته، وكانت مصادره الحصرية للمعلومات حول الماركسية إما من نشرات الدعاية لحزب تودة أو - على أفضل تقدير - من كتابات ناشر ماركسي محلي، تقي إيراني. وفي بعض الأحيان، كان مطهري أيضًا يقرأ مصادر ثانوية باللغة العربية حول هذا الموضوع. ومع ذلك، بصفة عامة، تظل معرفته بالماركسية - أو أي مدرسة غربية أخرى للفكر - مقتصرةً على ما هو متاح له باللغة الفارسية.

بدأ مطهري عام ١٩٤٩م دراسته لفيلسوف القرن السادس عشر الشيعي ملا صدرا في كتابه **(الأسفار الأربعة)** مع آية الله خميني، وتزامل في هذا مع كل من آية الله منتظري، والحاج آقا رضا صدر، والحاج آقا مهدي الحائري الذي أظهر فيما بعد أنه أكثر موهبة من الآخرين. وكان الخميني معجبًا بشكل خاص بالإمكانات الفكرية لمهدي، الذي كان والده آية الله الحائري اليزدي معلمًا سابقًا للخميني[١].

في عام ١٩٥٠م، بدأ مطهري التركيز بشكل أكبر على دراسة الفلسفة، وبينما كان يواصل قراءة الترجمات الفارسية للمصادر الثانوية حول الماركسية - مثل كتب جورج بوليزر **(مقدمة في الفلسفة: رؤية مبسطة للماركسية حول الفلسفة موجهة للطبقات العاملة)** - بدأ في حضور جلسات الخميس مع الطباطبائي حول **(الفلسفة المادية)**، وكانت مصادر أفكار الأخير حول **(الفلسفة المادية)** معتمدة أيضًا على ما هو متاح في المواد الثانوية باللغة الفارسية والعربية. واستمرت «جلسات الخميس» منذ ١٩٥٠: ١٩٥٣م، وأسفرت عن خمسة مجلدات **(أصول الفلسفة والمنهج الواقعي** Principles of Philosophy and the Realistic Method)[٢]. قام بعد ذلك

(١) لمزيد من المعلومات عن حياته، انظر مقدمة الطبعة الثامنة:

Motahhari. *Elal e Gerayesh beh Maddi gari*, pp. 5: 52.

لمزيد من النقاش حول سيرة مطهري:

Fischer and Abedi. Debating Muslims, Op. cit.

(2) Tabataba'i. *Osul e Falsafeh va Ravesh e Realism*.

لمزيد من التفاصيل حول إسهام مطهري في هذه الأجزاء الخمسة، انظر:

Sorush (ed.). Yadnameh-ye Ostad e Shahid Morteza Motahhari, Op. cit., p. 535.

مطهري بتحرير هذه المجلدات وإضافة ملاحظات تفصيلية (أكثر من النص نفسه) ونشرها تدريجيًّا من ١٩٥٣: ١٩٨٥م)[1]. وخلال هذه النقاشات (**الناقضة والرافضة**) حول الفلسفة المادية، درس مطهري أيضًا كتاب (**ابن سينا**) مع الطباطبائي، وتزامل معه كل من آية الله منتظري وبهشتي.

بحلول عام ١٩٥١م، كان مطهري قد انتهى من دراسة الفقه في قُم، التي غادرها عام ١٩٥٢م إلى طهران؛ حيث بدأ التدريس في مدرسة مروي، وتزوَّج في العام نفسه من ابنة رجل دين بارز آخر(آية الله روحاني). وفي عام ١٩٥٤م، بدأ التدريس في قسم اللاهوت في جامعة طهران. في أوائل الستينيات، شارك بنشاط في تنظيم الجمعية الدينية الشهرية (أنجمن ماهانه ديني) ونشر منشورها «الخطبة الشهرية» (جفتار ماه). خلال هذه الفترة، شارك أيضًا في المؤتمرات السنوية للجمعيات الإسلامية التي كانت مؤسسات غير رسمية تُعنَى بقضايا واهتمامات إسلامية متنوعة. وكانت هذه الجمعيات هي الهيئات غير الرسمية الأكثر انتشارًا في مختلف المدن والبلدات الإيرانية، وكانت مؤتمراتها السنوية أداة مهمة لمنحه جمهورًا أوسع بكثير من الناشطين الحضريين المتدينين في طهران وقُم فقط. خلال هذه الفترة، نشر مطهري العديد من المؤلفات؛ منها المجلد الأول (١٩٥٣م) والمجلد الثاني (١٩٥٤م) من كتاب (**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**)، والمجلد الأول (١٩٦٠م) والمجلد الثاني (١٩٦٤م) من كتاب (**قصص الأبرار**)، وعشرين خطبة (١٩٦٤م).

سُجن مطهري لفترة قصيرة خلال تمرد آية الله خميني في يونيو ١٩٦٣م، وحُظرت «الخطبة الشهرية» التي أسهم فيها بانتظام بمقالاته. وفي عام ١٩٦٤م رُفضت ترقيته في جامعة طهران من وظيفة محاضر إلى وظيفة أستاذ مساعد. وفي العام التالي (١٩٦٥م) أسهم في إنشاء حسينية الإرشاد بوصفها منظمة دينية مكرَّسة لنشر القضية الشيعية.

في أواخر ستينيات القرن الماضي – كما في أوائل العقد نفسه – كتب مطهري بحماس عدة كتابات، نذكر منها على سبيل المثال: (**هيكل حقوق النساء في**

---

(١) انظر مقدمة مطهري للنص الرابع في الأجزاء الأولى من كتابه:
Tabataba ‹I. Osul e Falsafeh va Ravesh e Realism, Op. cit., pp. 94: 129.

الإسلام) (١٩٦٦: ١٩٦٧م)، و(**الإنسان والقدر**) (١٩٦٦م)، و(**التأثير المتبادل بين إيران والإسلام**) (١٩٦٧م)، و(**المساعدة من الغيب في حياة الإنسان**) (١٩٦٩م)، ربما كانت أهم منشورات هذه الفترة هي (**أسباب الانجذاب للمادية**) (١٩٦٩م)؛ حيث شنَّ هجومًا قاسيًا ضد المفكرين العلمانيين الإيرانيين.

وفي الفترة ما بين يونيو ١٩٦٣م وظهور الحركة الثورية (١٩٧٧: ١٩٧٩م)، كان مطهري على اتصال مستمر مع آية الله خميني، وفي الواقع (من خلال فتوى دينية) أصبح ممثله الوحيد في إيران، وكان مسئولًا عن جمع وتوزيع الضرائب الدينية المستحقة للخميني المنفي. وفي الوقت نفسه، استمر في إلقاء المحاضرات والكتابة حول مجموعة متنوعة من القضايا الدينية والاجتماعية. نُشرت مجموعة من خطبه ومقابلاته تحت عنوان (**عن الثورة الإسلامية**) (١٩٧٩م) بعد اغتياله يوم الخميس ١ مايو ١٩٧٩م. وفي جنازته بكى الخميني علنًا، واصفًا مطهري بأنه: «ثمرة حياتي»[١].

أهمية مطهري ودلالة دوره:

تأثَّر آية الله خميني بشدة وأظهر حزنه على اغتيال مطهري؛ ففي خطبة عامة، والتي كانت إحدى المناسبات النادرة التي بكى فيها علنًا؛ أشاد الخميني بالراحل مطهري واصفًا إياه بأنه «شهيد نبيل وفيلسوف وفقيه بارز»[٢]، وأضاف: «لقد فقدت ابنًا عزيزًا»[٣]. وأعلن الخميني يوم حداد وطني واستقبل شخصيًّا العديد من المعزين في حوزة الفيضية.

بعد اغتياله، أصبحت بعض كتابات مطهري مثارًا للجدل، وفي خطبة ألقاها الخميني في ذكرى وفاته الأولى ذكر: «في هذه الأيام نسمع أن أعداء الإسلام ومجموعات معادية للثورة مصممة على منع طلاب الجامعات الأعزاء من التعلم من كتب هذا المعلم الذي فقدناه بدعايتهم المعادية للإسلام. إنني أحث الطلاب والمثقفين الملتزمين على عدم السماح بإهمال كتب هذا المعلم العزيز كما تدعو

(١) انظر خطاب الخميني في رثاء مطهري وصورته وهو يبكي:
Sorush (ed.). Yadnameh-ye Ostad e Shahid Morteza Motahhari, Op. cit., pp. 3: 9.

(2) Ibid., p. 3.

(3) Loc. Cit.

المخططات غير الإسلامية»[١].

بصرف النظر عمن كان يقصدهم الخميني في خطبته تلك، فقد جرى توزيع كتب مطهري على نطاق واسع، وتمت قراءتها بشكل جماعي خلال فترة الثورة؛ ولكن جاذبية كتاباته - وخصوصًا بالنسبة للشباب الحضري المتدين - تعود إلى مراحل أبكر من حياته المهنية. منذ بداية الخمسينيات، عندما بدأ تعليقاته الواسعة على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي للطباطبائي؛ اضطلع مطهري بمهمة مواجهة القضايا السياسية في ذلك الوقت على مستوى فكري نادرًا ما كان يقوم به عالم دين حقيقي سابق، فأول كلماته بالمقدمة في هذا الكتاب البارز تعلقت بالإشادة بالمعرفة[٢]، وقد تعهَّد بمواجهة المنظِّرين العلمانيين (الماركسيين) وتحديهم بكامل القوة.

شعبوية سلاح الفلسفة:

اعتبر مطهري ضرورة مواجهة الأفكار العلمانية التي تنتشر بسرعة في إيران، من خلال إعادة تنشيط التقليد الفلسفي الإسلامي الذي اعتقد أنه «الأول من حيث الأهمية» بين جميع فروع المعرفة[٣]، وجادل بأن الفلسفة ليست بأي حال من الأحوال امتيازًا لـ «الغرب». في الواقع، كان سباقًا في الإشارة إلى «تراجع الفلسفة في الغرب» بعد تولِّي الإمبراطور جستينيان السلطة[٤]، وافتراض «تراجع الفلسفة في الغرب» لم يكن مجرد انعكاس لتأكيد تفوُّق إسلامي مفترَض في المسائل الفكرية في مقابل تصوُّر أسطوري ومقدَّس لـ «الغرب». كان لدى مطهري دائمًا توجه وطني طفيف يظهر بشكل مستمر في كتاباته، وكان يعبِّر حقيقة عن قناعاته: «مما هو مسلَّم به تاريخيًّا، هو أن اليونان القديمة أيضًا مدينة أصل إنجازاتها الرئيسية يرجع إلى الشرق؛ فقد سافر علماء تلك المنطقة العديد من المرات إلى الشرق، وتعلموا الكثير

(1) Ibid., p. 30.

(٢) انظر مقدمة مطهري في الجزء الأول للطباطبائي:

Osul e Falsafeh va Ravesh e Realism, Op. cit., p. iii.

(٣) مقدمة مطهري للجزء الأول للطباطبائي:

Ibid., p. iv.

(4) Ibid., pp. iv: v.

منهم، وعادوا بعد ذلك ونشروا ما تعلَّموه في بلدهم»[١].

ترجع هذه المقولات إلى قناعات أيديولوجية قوية لدى مطهري، وهي المسألة التي ميزت كل المفكرين المؤدلَجين الذين نناقشهم في هذا الكتاب، وسواء رفضت هذه القناعات أو قبلت بشكل خفي «الغرب». كانت هذه المقابلات الأيديولوجية معاكسة لطموحات مطهري لإقامة حوار أكاديمي، ولكن مطهري - مثل باقي المنظِّرين - كان يفتقر إلى تلك السكينة في العقل التي تجعل الباحث يتواضع بعيدًا عن التعميمات الكبيرة الفارغة. كما أن قلة صبره على مشروعات مستدامة وطويلة الأمد، وقلة معرفته بالمصادر الأولية للتقاليد الفكرية غير الإسلامية؛ أدت إلى إدانة كتاب محمد إقبال حول الفلسفة الإسلامية، معتبرًا إياه «قصيرًا جدًّا وبلا أهمية»، في حين أنه اعترف بأنه لم يره بالفعل[٢]. يجب أن نأخذ في الاعتبار أن مطهري أصدر هذا الحكم المتشدد وقتما كان شابًّا في الحادية والثلاثين من عمره ولم يكن بحاجة إلى أن يصدر حكمًا أو تصريحًا متسرعًا، ولكنه كان مدفوعًا بقوة داخلية للتسرع، كما الحال مع غيره من المفكرين الثوريين المؤدلجين، والتي وقفت حائلًا ضد أي دراسة جادة ومستدامة في تقاليد حديثة لا يفضِّلها، وبدا من مقدمات تاريخه المهني أنه ميَّال لمواجهة تحديات عصره باستخدام لغته الأيديولوجية الخاصة.

عدم حماسة مطهري لدراسة علمية حقيقية في السياق التقليدي أو الحديث ينبغي أن تُرى في ضوء اثنين من الإطارات المرجعية المتميزة؛ أولًا: من حيث الإمكانية، فقد كان قادرًا على تبسيط العلم الشيعي التقليدي أكثر من كونه عقلًا نقديًّا من الطراز الأول. فعلى سبيل المثال في مجال الفلسفة الإسلامية، لا يمكن مقارنته أبدًا مع زملائه المتميزين مثل مهدي الحائري اليزدي أو السيد جلال الدين أشتياني، من حيث تعقيد وغنى الخطاب الفكري الخاص بهم. ثانيًا: كان مطهري بشكل واضح (سواء على مستوى البحث أو الدراسة) مدفوعًا بمنطلقات أيديولوجية (سواء أكانت مستترة أم واضحة) تدفعه دائمًا. كان جدول أعماله الأيديولوجي موجهًا أساسًا نحو إحياء جماعي للوعي الإسلامي العام الذي، وفقًا له، في موقف دفاعي. هذان

(1) Ibid., p. v.

(2) Ibid., p. viii.

الإطاران المزدوجان أدَّيا به إلى تبنِّي موقف ساخط قوي - وإن كان غير متطور - تجاه الخطاب الإسلامي المدرسي أو الخطاب البحثي المعاصر الموجود في زمنه.

وبين الخطاب البحثي لسيد جلال الدين أشتياني في الفلسفة والخطاب المعاصر لأبي الحسن زارينكوب في الجغرافيا التاريخية؛ يقف خطاب مطهري الأيديولوجي أكثر صلة بخطاب شريعتي عن أي شخص آخر. بطبيعة الحال لا يمكن إنكار أن مطهري كان أكثر علمًا من شريعتي في مجال التعاليم الإسلامية، ولكنه - سواء أكان اختياره عن قناعة أم لا - ظل وفيًّا ومدافعًا عن الأيديولوجية الإسلامية أكثر من أي مفكر باحث. دائمًا ينفي وعنده كل الإشادة الأسطورية من «الغرب». هذا الإلزام الأيديولوجي كان دائمًا على خلاف مع تطلعاته إلى الحوار الأكاديمي، لكن مطهري (مثل باقي المفكرين الثوريين) كان يفتقر إلى هدوء العقل الذي يحترم فيه العالِم مشروعًا ممتدًا وطويل الأمد، والذي يبعده عن التعميمات الفارغة ويكون هو أيضًا في حالة اتصال غير ملتزم بالتفكير العربي الإسلامي الحديث أو التقليدي.

كانت مصادر مطهري للوصول إلى مصادر «الغرب» يمكن القول بأنها كانت حصرية، من خلال الترجمات الفارسية (والعربية على الأرجح)؛ فإشاراته إلى هيجل[١]، وبرتراند راسل[٢]، وديفيد هيوم[٣]؛ كانت جميعها من خلال الترجمات الفارسية للمصادر الثانوية مكتوبة عنهم. يجب أن نذكر أن مطهري كان دائمًا قارئًا حذرًا ومنهجيًّا ومتقنًا لمصادره، كما يظهر بوضوح من الملاحظات الوافرة التي عُثر عليها في مكتبته الشخصية[٤]. هذه الترجمات للمصادر الثانوية حول الفلاسفة الأوروبيين كانت أحيانًا من ترجمة مترجمين قادرين وأكفاء بشكل جيد مثل حميد عناية، وأحمد آرام، وأمير حسين آريانبور، وكريم كيشفارز، أو نجف دريابنداري. ومع ذلك، تبقى الحقيقة أن وصول مطهري إلى المصادر الأوروبية اقتصر أولًا على ما تمت ترجمته وثانيًا على درجة التدقيق والكفاءة المتفاوتة لهذه الترجمات.

(1) Motahhari. Elal e Gerayesh beh Maddi gari, p. 107.

(2) Ibid., p. 160.

(3) Ibid., p. 175.

(4) Sorush (ed.). Yadnameh-ye Ostad e Shahid Morteza Motahhari, Op. cit., pp. 437: 534.

«لكي نكشف عن كل الأوهام المرتبطة بالمادية»:

أعطى تأسيس حزب تودة في الأربعينيات من القرن العشرين دفعة هائلة لأفكار الماركسية في إيران، وأدى انتشار الأدبيات الدعائية لحزب تودة (التي نشرت الاشتراكية الستالينية) إلى الهيمنة على المشهد الفكري الإيراني إلى حد الوصول إلى طلاب الحوزات في قُم. كان من الواضح أن الرد على هذا الهجوم من الأيديولوجية الماركسية لم يكن يمكن تجنبه، وكان القرار باستدعاء النقاش الفلسفي في هذا المجال بدلًا من النقاش الديني أو العقائدي، ويعود الفضل في ذلك بالأساس إلى الطباطبائي الذي أراد مهاجمة هذه الأيديولوجية غير الإلهية على أساس فلسفي، ولعب مطهري دورًا حاسمًا في تنظيم هذه الردود الفلسفية، ومن ثَمَّ قام بتحريرها وتوثيقها ونشرها لاحقًا. وبينما كانت لغة الطباطبائي في النص الأصلي معقدة للغاية في خطابها الفلسفي وموجهة بوضوح إلى طلاب الحوزات في قُم (بالتحديد لأولئك الذين كان لديهم تعليم فلسفي)؛ كانت الهوامش التوضيحية لمطهري أكثر وضوحًا، وبالتالي كانت موجهة أساسًا إلى المفكرين العلمانيين في طهران؛ لذلك بينما لا يحتوي النص الأصلي إلا على قليل من الإشارات إلى المصادر الفلسفية المعاصرة، يقدِّم مطهري توضيحات موسعة في الهوامش للترجمات الفارسية لمثل هذه المصادر. وتبقى الترجمات الفارسية، وأحيانًا العربية، المصدر الوحيد لأفكار الطباطبائي ومطهري حول «الفلسفة الغربية».

لتبرير اعتماده الحصري على تقي أراني المفكر الماركسي الإيراني، قام مطهري بتضخيم أهميته قائلًا: «أعطى الدكتور أراني للمادية الجدلية تعبيرًا أفضل بكثير من التعبيرات التي قدَّمها ماركس وإنجلز ولينين وما إلى ذلك، ومن ثَمَّ فكتاباته الفلسفية أفضل من سابقيه»[1].

لكي يستطيع مطهري تبسيط لغة الطباطبائي القرومتوسطية وجعلها مفهومة للمثقفين العلمانيين في طهران؛ حاول التوسع بشكل كبير في شرح نص (**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**)، الذي كان يقدَّم باعتباره دورة مستقلة عن الفلسفة، ومن

(1) Motahhari's Introduction to Tabatabata'i. Osul e Falsafeh va Ravesh e Realism, Op. cit., vol. 1, p. 19.

ثَمَّ كانت النتيجة حوارًا مستمرًّا في الهوامش التي كتبها مطهري عن متن الكتاب الذي كتبه الطباطبائي؛ ولذلك تأخذ هوامش مطهري أحيانًا طابعًا موسوعيًّا؛ حيث تقدِّم نقاشًا مفصلًا وكاملًا لأدق تفاصيل الفلسفة الإسلامية.

في كتاب (**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**)، اعتقد مطهري أنه وجد خطابًا يمكن من خلاله مواجهة الماركسية دون اللجوء إلى التعصب الديني، وذكر أنه «من بين جميع الأشياء التي تكون مقدَّسة للبشر، فإن المعرفة هي الشيء الوحيد الذي يكون مقدسًا للجميع، بصرف النظر عن العِرق أو المدرسة الفكرية أو الأيديولوجية»[1]. فلا يوجد أي شكل من المعرفة ذي طابع عالمي (وبالتالي قادر على الإقناع) أكثر من الفلسفة، ولو أُقيمت الحجة المبنية على الفلسفة، سواء صدقًا أو كذبًا؛ فلا يمكن لأي خطاب أيديولوجي أن يصنع أي فرق. ونظرة على تاريخ الفلسفة وأرضيتها المنطقية المشتركة تكشف لنا هذا المشترك العالمي؛ فقد أسهم كل من المصريين والصينيين والهنود والإيرانيين والإغريق والمسلمين في هذا التراكم الفلسفي.

وهناك افتراض خاطئ أن الإغريق هم المصدر الأصلي للفلسفة، فقد اعتمدوا على المصادر من «الشرق»[2]. وإذا نظرنا إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، وخاصة تطوراتها الحديثة منذ القرن السادس عشر، فقد كان «الغرب» جاهلًا، وظل المفكرون العلمانيون الإيرانيون، الذين يستقون مصادر معلوماتهم حصرًا من «الغرب»، بقوا أيضًا جاهلين تمامًا بتلك التطورات الإسلامية الأصيلة، وأدى ذلك إلى إعجابهم بأيديولوجيات «الغرب» وتقليدهم الأعمى لها.

أدرك مطهري أيضًا أن ترجمات الفلسفة «الغربية» المتتالية إلى اللغة الفارسية خلقت انطباعًا قويًّا بأن الفلسفة الإسلامية الأصولية لا يمكنها أن تتحاور بشكل فعَّال مع الأفكار الحديثة، مع أن خلاف ذلك تمامًا سيُناقَش في هذا الكتاب، فإمكانية إقامة حوار ذي معنى بين «الغرب» والفلسفة الإسلامية الأصولية ستؤدي إلى النتيجة المنشودة بالاعتراف بأن الإسلام قوة معرفية (وبالتالي سياسية) ما زالت

(1) Ibid., vol. 1, p. B.

(2) Ibid., vol. 1, p. H.

قوية في العصر الحديث. واعترف مطهري بأن «دعاية الحزب السياسية المرتكزة على الفلسفة المادية (الجدلية المادية)[1] قد روَّجت لعدد من المحاضرات حول الفلسفة الإسلامية، والفلسفة المادية، والتي فهمها مطهري على أنها إنكار لكل ما هو ميتافيزيقي»[2]، وأنها «اعتمدت على التاريخ القريب للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولكن في القرن العشرين فقد مُنيت المادية بهزيمة كبيرة»[3]، ولكن - يستطرد مطهري - «يجادل الماديون بأن هذه الأيديولوجية لها تاريخ طويل»[4].

بالرغم من وجود بعض الغموض، فلا يمكن القول بأن كل الفلاسفة المؤمنين بأهمية المادة وأسبقيتها ينكرون وجود الميتافيزيقا، ففي داخل تراث طويل من المقولات الإلحادية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، فقد بنى كثير من الماديين على نظريات داروين، وطوَّروا مواقفهم بناء عليها، ولكن هذا لا ينكر أن الماركسية قدَّمت الأساس الفلسفي للمادية[5]، فقد بنى ماركس أسلوبه الجدلي من معلمه هيجل واستخدمه لتطوير فهم مادي للعالم. ومع تأسيس الشيوعية الدولية، أصبح نشر الفلسفة المادية منسجمًا مع القوة السياسية لهذا الحركة. ولاحظ مطهري أنه في الحالة الإيرانية، عمل حزب تودة على نشر هذه الأفكار في أدبياته الحزبية ومنشوراته. وباعتبارهم جزءًا من هذه الحركة العالمية، أعطى الماركسيون الإيرانيون المحليون لهذه الأفكار صبغة معرفية «علمية» لأيديولوجيتهم: «إن مناصري هذا المذهب

---

(1) Ibid., vol. 1, p. YV.

(2) Ibid., vol. 1, p. KA.

(3) Ibid., vol. 1, p. K.

ظل اهتمام مطهري واضحًا بالفلسفة الغربية بشكل عام والفلسفة المادية، وانعكس هذا في المناقشات الفلسفية التي عقدها في منزله في مرحلة لاحقة بعد انتقاله إلى طهران، وقد شارك في هذه الاجتماعات عدد من أساتذة الفلسفة الغربية في جامعة طهران.

Motahhari. *Sharh e Manzumeh*, vol. 1, p. 6.

(4) Tabataba'i. Osul e Falsafeh va Ravesh e Realism, Op. cit., vol. I, p. K.

(5) Ibid., vol. 1, p. KY.

لمناقشة مهمة حول موقف مطهري الفلسفي ودلالته في الفترة ما قبل الثورة، انظر الفصل الخاص بمطهري في:

Davari Ardakani. "Defa e az Falsafeh" in Anonymous (ed.). *Yadnameh-ye Allamah Tabataba'i*, pp. 69: 124.

يدَّعون علانية أن الشخص إما أن يقبل الحكمة الإلهية ويؤمن بالله وينكر جميع العلوم والصناعات والاختراعات، أو يجب عليه أن يؤمن بها ويتخلى عن الحكمة الإلهية!»[١]. وقد نفي مطهري هذه الثنائية، واعتبر أنه يمكن للشخص أن يكون مسلمًا مؤمنًا ومشاركًا كاملًا في إنجازات العلوم البشرية في الوقت نفسه.

إن السبب الرئيسي وراء انتشار المادية الفلسفية في «الغرب» هو «غياب مدرسة فكرية فلسفية قوية وقائمة يمكن أن تتوافق مع العلوم التجريبية»[٢]. وسخر مطهري من الطابع السطحي للنقاش في (الخلاصة اللاهوتية) (سوما ثيولوجيا) للقديس توما الإكويني، الذي تساءل عن قضايا مثل «كم ملاك يمكن أن يجلس على رأس دبوس»[٣]، واستخلص بأنه «بالتأكيد إذا كانت الحكمة الإلهية الفلسفة قد تقدمت بالقدر نفسه في أوروبا مثل بين المسلمين، فإن هذا كان سيعني عدم ظهور الكثير من المدراس الفلسفية الفوضوية والمشتتة»[٤].

كان من الضروري التصدي لانتشار المادية الفلسفية، كما أكد مطهري، ليس بسبب أهمية هذا المذهب بحد ذاته؛ وإنما لأنه كان قد استهدف الشباب لتحويلهم من خلال دعاية حزب تودة، واستخدموا آلة دعائية محكمة للادعاء بأن هذا هو «أكمل نظام فلسفي في العالم»[٥]، وادَّعوا أن وقت الحكمة الإلهية قد انتهى، ومن ثَمَّ كان يجب أن تُواجَه مثل هذه المقولات المقحَمة على المجال الفكري للتعليم الفلسفي في الإسلام، وأن تُجرى هذه المواجهة بشكل فلسفي.

بناء الحجة:

تم تنظيم محتوى كتاب (**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**) باعتباره منهجًا مستقلًّا في الفلسفة الإسلامية، ويتكون النص من أربعة عشر كتابًا موزعة على خمسة مجلدات؛ يحتوي المجلد الأول على أربعة كتب: (١) ما هي الفلسفة؟ (٢) الواقعية

(1) Tabataba'i. Osul e Falsafeh va Ravesh e Realism, Op. cit., vol. 1, p. KH.

(2) Ibid., vol. 1, p. KT.

(3) Ibid., vol. 1, p. L.

(4) Ibid., vol. 1, p. LA.

(5) Loc. Cit.

والمثالية، (٣) المعرفة والفهم، و(٤) قيمة الإدراك. ويحتوي المجلد الثاني على ثلاثة كتب: (١) ظهور التعدد في الإدراك، (٢) الإدراكات النسبية، و(٣) الحقيقة ووجود الأشياء. ويحتوي المجلد الثالث على كتابين: (١) الضرورة والاحتمالية والاستحالة، و(٢) السبب والنتيجة. ويحتوي المجلد الرابع على أربعة كتب: (١) الاحتمال والواقع: الحركة والزمن، (٢) الخلق والقدم، (٣) الوحدة والتعدد، و(٤) الأساس والصفة. أما المجلد الخامس والأخير فيتكون من كتاب واحد فقط: إله الكون والكون.

من خلال هذه الأجزاء الخمسة، سيقوم مطهري بمهاجمة «الماديين» عبر مجموعة متنوعة من القضايا الفلسفية. والمثال التالي من الكتاب الرابع في المجلد الأول (قيمة الإدراك) يعكس طبيعة الحوار المستخدم في هذا الكتاب، ففيما يتعلق بسؤال صحة الإدراكات العقلية، تناول مطهري القضية مع موقف «الماديين» الذين أكدوا على الطابع النسبي لهذه الإدراكات، فالواقع يوجد في العالم المادي ووفقًا لمطهري[1]، فإنها إما شرطية ونسبية (مثل الوقائع المادية) أو دائمة (مثل الحركة). وفيما يتعلق بـ «الحقيقة»، وهي مصطلح يفهمه مطهري على أنه «تطابق المفاهيم كمحتويات عقلية مع الواقع الخارجي،» فهي دائمة. وعندما نقول «أرسطو كان طالبًا لأفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد»، فإننا قد أعربنا عن إحدى العلاقات المتغيرة بين العوامل المكونة للطبيعة؛ لأن تلك الفترة التدريبية لأرسطو مع أفلاطون تقع في فترة زمنية معينة (القرن الرابع قبل الميلاد). ولكن هذه الحقيقة التي خطرت في أذهاننا صالحة دائمًا وبشكل دائم، وتتوافق مع واقعها. وبمعنى آخر؛ فهي دائمًا صحيحة بأن أرسطو كان طالبًا لأفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد[2].

ويستنتج مطهري من المثال السابق أن مفاهيم «الماديين» حول نسبية الحقيقة أو الفكرة التدريجية للإدراكات العقلية البشرية هي مفاهيم خاطئة في جوهرها، هذه الإدراكات إما أن تكون صحيحة (أي أنها تتطابق مع وقائع خارجية) أو كاذبة (أي

---

(1) Ibid., vol. 1, p. 100 FF.

(2) Ibid., vol. 1, p. 103.

أنها لا تتوافق مع الواقع الخارجي). لا يمكن للوقت/ الزمن أن يجعل من الحقيقة كذبًا أو العكس. أما العلوم التجريبية، مثل الطب، فهي ليست مبنية على اليقين المطلق؛ ببساطة لأنها تعمل ضمن نطاق التجارب والاختبارات، ولكن الرياضيات والفلسفة عِلمان يمكن الاعتماد عليهما، ومن ثَمَّ ينتقل مطهري إلى دحض كل فكرة حول نسبية الحقيقة كما قدَّمها «الماديون»[1].

ما يحققه مطهري في مثل هذه النقاشات في (**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**) هو تنشيط للحوار الفكري يمكن قراءته بجدية من قِبل المثقفين في طهران ليس فقط في الخمسينيات، عندما تم إنتاج هذا النص أصلًا، ولكن أيضًا في الستينيات والسبعينيات، عندما أصبح لديه جمهور حضري أكبر. ولكن بخلاف هذا الجمهور المستهدَف، فقد كانت هذه الحواشي ملهمة بالمثل لطلاب الحوزة الذين كانوا يتعرضون بشكل متزايد لأفكار الماركسية والمادية. وسواء أكان الطباطبائي ومطهري قد نجحا بالفعل في إقناع «الماديين» بخطأ أفكارهم، فإن مجرد نشر هذا الكتاب واللغة الفلسفية التي احتواها قدَّما حالة ناجحة لقابلية الحوار الإسلامي، ليس فقط في الميدان الفلسفي والفكري، ولكن في الواقع في الميدان السياسي والأيديولوجي. بعبارة أخرى؛ فقد كانت أهداف هذا الكتاب مركزة بشكل أكبر على الأيديولوجي أكثر من الفلسفي، وعلى اللفظي والتعبيري أكثر من البحثي الرصين. وركزت النقاشات الأيديولوجية للقضايا الفلسفية الحقيقية على قضايا سياسية أكثر أهمية تتعلق بمقاومة انتشار الماركسية في الأربعينيات، وكان لهذه المواجهة مع الماركسية وجهان؛ مهاجمة أيديولوجية إلحادية أنكرت الأساس الميتافيزيقي للإسلام، ولكن أيضا كان لهذه الأيديولوجية المادية قدرة مزعجة ظهرت بشدة في الأربعينيات وهي القدرة على طرح نفسها بديلًا للتشيع باعتبارها أيديولوجية مقاومة للوضع السياسي القائم، وبالتالي شكَّل التحدي الذي قدَّمته المادية للحركات الإسلامية العنيفة بحرمانها من قدرتها على التحدث باسم الحقيقة أو دعواها الأيديولوجية بقدرتها على الحشد، ولم يكن مطهري ليستطيع الوقوف أمام هذا التحدي دون مقاومة.

---

(1) Ibid., vol. 1, p. 137 FF.

مطهري وشريعتي:

إن اهتمام مطهري بالمسائل الفلسفية (الإسلامية)، على اعتبار أنها السلاح الأكثر جدية ضد خصومه (العلمانيين) الأيديولوجيين، يتناقض بشكل حاد مع رفض شريعتي منح أي أهمية معاصرة لمثل هذه المسائل، ومع حقيقة أنه كان يحمل ازدراءً عميقًا تجاه مثل هذه اللغة. ويبرز هذا الاختلاف الخاص قضية أكثر أهمية؛ فهذا الاختلاف يعكس ليس فقط اختلافًا في الآراء، ولكن قد يُخفي عداءً صريحًا بين شريعتي ومطهري، وهو ما لاحظه لفترة طويلة طلابهما[١]. كان هذا التضارب موضوع نقاش واسع داخل إيران ما بعد الثورة في ربيع ١٩٨٣م، عندما جرت مناقشة طبيعة عدائهما في عدد من الكتب والمقالات[٢]، وقد تم تصوير شريعتي بوصفه «مبتدعًا» معارضًا للتقاليد، ومطهري بوصفه داعمًا لـ «الإسلام التقليدي»، ونفى أنصار شريعتي بشدة صحة مثل هذه المقولات[٣]، فدفاع شريعتي عن قضية «الديمقراطية» ليس دليلًا على أنه كان «متأثرًا بالغرب» أو أنه كان أداة للأجانب يعمل ضد «الإسلام التقليدي». وفي حين أن خصومه يحاولون موضعته على أنه ثوري ماركسي بشكل أساسي، أو وكيل للأجانب، أو أداة للماسونية... إلخ؛ يشير مؤيدوه إلى تشابه أفكاره مع أفكار مطهري وغيره من الأئمة الدينيين. ويحاول أولئك الذين يعارضون شريعتي تصوير مطهري بشكل أساسي بوصفه عالمًا «تقليديًّا» يعارض شريعتي ويكتشف الجوانب اليسارية أو «المتأثرة بالغرب» لأفكاره، ومن ناحية أخرى يحاولون تصوير أفكار مطهري على أنها أقرب إلى النص الشريف والتقاليد النبوية.

إن التشابه والاستمرارية بين أفكار شريعتي ومطهري أمران واضحان، قد يكون لديهما نزاعات وعداءات شخصية، تظهر أفكارهما أحيانًا كما لو كانت صادرة عن اتجاهين سياسيين مختلفين؛ ولكنهما في إسهاماتهما المتعلقة بصنع

---

(١) لقراءة مقارنة متميزة بين مطهري وشريعتي، انظر:
Sorush. *Roshanfekri va Dindari*, p. 40 ff.

(٢) لنسخة إنجليزية حول هذه المنافسات، انظر:
Algar. *Fundamentals of Islamic Thought*, p. 16.

(٣) لرواية مختلفة حول هذا المنافسات، انظر:
Akhavi. *Religion and Politics in Contemporary Iran*, p. 144.

«الأيديولوجية الإسلامية»، يُعدان جزءًا لا يتجزأ من المشروع الثوري نفسه، فما قدَّمه شريعتي من تثوير المذهب الأساسي والرموز الرئيسية في الإسلام، بنى عليه مطهري لبناء وعي إسلامي متعدد الأبعاد. وإذا كان العداء والمنافسة بينهما أمرًا يحتاج إلى مزيد من البحث والتدقيق، فإن التقارب بين أفكارهم كان له دور محوري في مجريات الثورة.

قصص الفضيلة:

شارك مطهري بمجهود ملحوظ وعزيمة قوية في صنع «الأيديولوجية الإسلامية». لا شيء سيُترك دون استغلال في هذا التنظيم الهائل للخطاب والأساطير من الفلسفة الإسلامية إلى الروايات حول القديسين المسلمين من أجل خلق «الأيديولوجية الإسلامية». في ١٩٦٠م تحوَّل انتباه مطهري إلى ثروة القصص والحكايات من التقاليد النبوية والمصادر الأخرى، وكان التأثير الفوري لهذه القصص هو إحياء الذاكرة الإسلامية الجماعية، وخاصة بين الشباب[١]. كان الغرض المعلن لمطهري من جمع وتلخيص هذه القصص بلغة بسيطة هو «توجيه ونصح وتنقية الأخلاق العامة»[٢]، ونبتت فكرة جمع هذه المجموعة من القصص الأخلاقية والتعليمية من المصادر الشيعية الدينية في اجتماع مجلس تحرير دار النشر «انتشار»، التي كان مطهري عضوًا فيها[٣]. لا يمكن تقييم وجود مثل هذه المنظمات الإسلامية الحقيقية الهادفة إلى نشر وعي إسلامي جماعي واسع إلا بدراسة تأثيرها اللاحق، فقد شعرت هذه المنظمات بخطورة كبيرة في مواجهة أفكار العلمانية؛ مما دفعها إلى القيام بكل ما هو ممكن لـ «إنقاذ» الأخلاق العامة.

استهدف مطهري في جمع هذه المجموعة من القصص الأخلاقية الجمهور العام[٤]، وأكد أنه بينما يبدأ الفساد عادة بين النخبة، فإن الإصلاح والتطهير الأخلاقي يجب أن ينبع من الجماهير ويصل إلى النخبة. ومن خلال استهداف الجمهور العام،

(1) Motahhari. *Dastan e Rastan*, vol. 1, p. 9.

(2) Ibid., vol. 1, p. 10.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., vol. 1, p. 14.

أراد مطهري تعليم النخبة الفكرية أيضًا. مستبطنًا أفكار شريعتي، أعلن مطهري: «هذا مفهوم خاطئ يحمله عدد من المصلحين الذين كلما قرروا تصحيح مشكلة، استهدفوا النخبة في كل مجموعة اجتماعية... لقد أظهرت التجربة أن مثل هذه الجهود هي أكثر ادعاءً وشعبوية من أن يكون لها تأثير إصلاحي حقيقي»[1].

بالنسبة لمطهري، كانت الفضائل العامة هي امتداد لإدراك الأخلاق الدينية العامة. أما الفضائل الخاصة (التي هي مسائل تتعلق بالتقوي الشخصية) فقد فقدت تدريجيًّا معناها في جدول أعماله الثوري؛ فالفضائل الخاصة - مثل تمارين الزهد والتجارب الصوفية والإنجازات الفكرية - كانت محصورة في مجموعة قليلة لا تعرف استخدام السلام أو الذين لم يكترثوا لأمور التقوى العامة، ولكن الإعلان العام للفضائل - وخاصة عندما تحصل على تلك الدفعة الثورية المناسبة - فهو يدين بصورة ذاتية اللا أخلاقيات التي ترعاها الدولة وتطالب برد جذري عليها. يمكننا القول إذن إن السرد الجديد للقصص القديمة الذي قدَّمه مطهري قد وصل إلى الجمهور بشكل لم يكن موجودًا في الطريقة التقليدية التي كانت تُروى بها هذه القصص سابقًا.

في مقدمته لهذه المجموعة من القصص، يشير مطهري إلى عامل حاسم أثَّر عليه؛ فقد استعد لجمع هذه القصص وترجمتها ونشرها بعد أن أكمل كتابة تعليقاته على (**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**) للطباطبائي. وبدا أنه واعٍ للانتقاد الذي وجَّهه إليه العديد من الذين اعترضوا على اختيار مطهري لجمع هذه القصص بعد الإنتاج الضخم الرائع الذي قدَّمه، فقد اعتبروا أن جمع هذه القصص مهمة تافهة بالنسبة لرجل على هذا المستوى الفكري؛ ولكنه انتقد هذه المواقف بشدة، ودافع عن قضية كتابة شيء مفيد للجمهور، واعتبر الثرثرة الفكرية التي قدَّمها نقاده نوعًا من «المرض الاجتماعي»[2]، ورفض بشكل قاطع اهتمام العلماء بالأمور الغامضة باعتبارها مسألة غير مفيدة، وأيَّد مثل هذه الكتابات التي تفيد الجمهور بشكل عام.

يمكننا أن نُرجع نجاح هذه المجموعة من القصص في الوصول للجمهور

(1) Ibid., vol. 1, p. 15.

(2) Ibid., vol. 1, p. 17.

الأوسع إلى حقيقة أنه في عام ١٩٦٤م، وبينما كان مطهري يستعد لإصدار الجزء الثاني، كانت الطبعة الثانية من الجزء الأول موجودة ومطلوبة[1]. ويعطينا مطهري الأرقام التالية ليدلل على شعبية الجزأين، فقد تم طبع ١٠٠٠٠ نسخة من الجزء الثاني في البداية، وهو رقم غير عادي في ذلك الوقت. أما الطبعة الثانية من الجزء الأول فقد كانت ٥٠٠٠ نسخة عام ١٩٦٣م. ومن المفترض أن الطبعة الأولى كانت أيضًا ٥٠٠٠ نسخة عام ١٩٦٠م، وبحلول عام ١٩٨٦م تمت طباعة الجزأين سبع مرات، وبلغ عدد نسخ الطبعة السابعة عام ١٩٨٦م خمسًا وعشرين ألف نسخة[2].

على الأرجح يجب ضرب جميع هذه الأرقام في ما لا يقل عن اثنين؛ لأن الناشرين في ذلك الوقت كانوا يميلون إلى طباعة أكثر من الأرقام التي يذكرونها رسميًّا، حتى يتمكنوا من تجنُّب رسوم النظام الملكي. إذا افترضنا أن العديد من هذه النسخ قرأه أكثر من شخص، وأن العديد منها استُخدم من قِبل المكتبات العامة والمساجد والحسينيات وجمعيات الطلاب المسلمين في الكليات والمدارس الثانوية، فهذا يعطينا فكرة عن حجم الجمهور الذي استطاع مطهري الوصول إليه من خلال هذه الكتب. ومع ذلك فإن نجاح وشعبية هذه القصص تجاوز بكثير تأثير الكلمة المكتوبة، ففي شهر رمضان عام ١٩٦٣م، بدأت هذه القصص تُبث على الإذاعة الوطنية[3]. لا يمكن إنكار أهمية هذا الحدث، فشهر رمضان له قداسة خاصة ويرتفع فيه وعي الناس دينيًّا، كما أن الملايين من الإيرانيين يلتصقون بأجهزة الراديو الخاصة بهم في ساعات الفجر الباكر أو عند الغسق، وهو ما عزَّز تحوُّل هذا المحتوى إلى ثقافة مشتركة.

مكَّن نشر وإذاعة مثل هذه القصص مطهري وخطابه الأيديولوجي من الوصول بسهولة لجمهور واسع، فمن خلال هذه النصوص استطاع مطهري تخطي عدد من العوائق والعقبات، فقد كانت النسخ الأصلية لهذه القصص مختفية ومنتشرة في

(1) Ibid., vol. 1, p. 9.

(2) Ibid., vol. 2, p. 9.

(3) Ibid., vol. 2, p. 10.

العديد من النصوص التاريخية المتناثرة في العديد من الكتب العربية بالأساس، وكان وجودها بالعربية والطبيعة التقنية المكتوبة بها تصعِّب من إمكانية الوصول إليها من قِبل الجمهور العام. وبسبب مجهود مطهري في الوصول إلى هذه القصص من هذه المصادر وترجمتها وتلخيصها إلى الفارسية بشكل بسيط ومقروء؛ استطاع الوصول على الفور إلى جمهور واسع خارج القيود التقنية للنصوص العربية الأصلية. وشكَّلت البساطة في السرد والسياق القصير والمختصر، والطريقة التي سردت الحكايات في هذه القصص، جعلتها قابلة للفهم بسهولة كما مكَّنتها من التحول إلى نوع من التراث الشعبي المشترك. فقبل ذلك لم تكن هذه القصص جزءًا من موروث الأساطير الشائع للجمهور، وكانت - في الغالب - مراجع حصرية لفقهاء الشيعة. ومع ذلك فإن الطريقة التي أعيدت كتابتها بها وظهور شخصيات تاريخية مهمة في المذهب الشيعي مثل محمد (النبي) وعليّ وغيرهما، جعلت هذه القصص البسيطة سهلة الوصول للجمهور الأوسع، وشكَّل بث هذه القصص للجمهور على الإذاعة الوطنية - ناهيك عن المنبر الأكثر فاعلية للوعاظ المحليين في كل حي - فرصةً لتجاوز حاجز الأمية ووصل إلى جمهور خارج القراء الحضريين وإلى الطبقة الفلاحية الإيرانية الأمية. في ضوء نجاح وشعبية هذا النمط من الخطاب، ليس من الصعب فهم سبب رغبة مطهري في مواصلة نشر هذين الجزأين، وإن لم يستطع القيام بذلك[١].

سيكون من غير المجدي البحث في هذه القصص عن رسائل أيديولوجية خفية أو أجندة سياسية غير معلن عنها. في العموم، هذه القصص احتفت بالأساس

---

(1) Ibid., vol. 2, p. 11.

بصرف النظر عن مثل هذه القصص، فهناك عدد من الأدلة على أن مطهري كان واعيًا للتداعيات الأيديولوجية والدينية لمثل هذه الكتابات. انظر على سبيل المثال رد فعله القوي على قراءة مادية لشعر حافظ في:

Tamashagah e Raz. particularly pp. 41: 50, 85: 103.

بفضائل التعلم[١]، والصبر[٢]، والعظمة[٣]، ومحبة الجار[٤]، والتواضع[٥]، والعمل الجاد[٦]، والتدبير وبُعد النظر[٧]، والإحسان[٨]، والعدالة[٩]... إلخ، ولا يبدو أن هناك سببًا محددًا وراء اختيار هذه القصص بالذات. إن التأثير الجماعي لهذه القصص، وبخاصة في ضوء جمهورها الضخم، كان في إحياء الوعي الجمعي للمسلمين، من خلال مشاركتهم في هذه القصص، وشارك الجمهور مع مطهري - سواء أكانوا متعلمين أم أميين، وسواء أكانوا من الحضر أم من الريف، وسواء أكانوا متدينين بشكل ظاهر أم لا - في إعادة بناء الذاكرة الجماعية للمسلمين. فأسماء الأنبياء المستمدة من قصص القرآن وأئمة الشيعة، بالإضافة إلى الذكريات المقدسة لأماكن مثل مكة والمدينة والكوفة، خلقت جوًّا من الراحة والثقة. والفضائل التي احتفلت بها هذه القصص كانت تذكيرًا بأسطورة وحالة مثالية موجودة في مكان ما في تاريخ الشيعة، وكانت هذه الفضائل، المرتبطة بالإسلام الشيعي وبالشخصيات المقدسة فيه، تدفع المسلمين العاديين لتجاوز واقعهم المأساوي، وتمنحهم شعورًا بالثقة والشرف بذاتهم في الزمن والتاريخ، وكذلك يوجد توجُّه ملحمي في سرد هذه القصص؛ فهناك الحنين إلى الفضائل العامة التي وحَّدت الجماعة المسلمة، وكان هذا يعني أن الافتراض الكامن أن هذه الفضائل العامة ملوثة الآن، وتحتاج بعثًا أخلاقيًّا جديدًا. كانت كل هذه الأمور ضمنية وغير معلنة، وربما كان هذا بالضبط مصدر إقناعها.

---

(1) Ibid., vol. 1, p. 1.

(2) Ibid., vol. 1, p. 22.

(3) Ibid., vol. 1, p. 58.

(4) Ibid., vol. 1, p. 88.

(5) Ibid., vol. 1, p. 110.

(6) Ibid., vol. 1, p. 192.

(7) Ibid., vol. 2, p. 22.

(8) Ibid., vol. 2, p. 89.

(9) Ibid., vol. 2, p. 221.

إعادة النظر في السلطة الدينية العليا:

بصرف النظر عن الدور الذي لعبته هذه القصص في إعادة بعث الضمير الجمعي؛ فتظل القضية الأكثر أهمية في شهادة هذه القصص هي سؤال السلطة الدينية العليا في فهم الشيعة المعاصر لنفسها. كان جيل مطهري من العلماء يحاول فهم حدود دور السلطة الدينية مع السلطة السياسية، فعندما توفي آية الله البروجردي في مارس ١٩٦١م، ظهرت فجوة كبيرة في قُم بخصوص من يمكنه أن يخلف هذه الشخصية الفقهية العليا في الجماعة الشيعية، والأهم من ذلك كيفية بناء شرعية سلطته الشاملة. بحلول نهاية عام ١٩٦٢م، ونتيجة لهذه الأسئلة، ظهرت مجموعة من رجال الدين الشيعة الذين بدأوا في مناقشة عدد من الأسئلة الملحَّة حول القيادة في الجماعة الشيعية. من بين العلماء الشيعة السبعة الذين تناولوا هذه المسألة كان هناك أربعة من القادة الفكريين الرئيسيين للثورة الإسلامية المستقبلية في إيران: مرتضى مطهري، والسيد محمود الطالقاني، والطباطبائي، والعضو الوحيد في الفريق من خارج المؤسسة الدينية هو مهدي بازركان. إن تجمُّع هؤلاء المفكرين والمنظِّرين الأربعة الرئيسيين للثورة الإسلامية في كتاب واحد قبل سبعة عشر عامًا من ثورة ١٩٧٩م هو ربما أكبر دليل على تجانس أفكارهم الجماعية. وإن كنا لا نستطيع المبالغة في تقدير هذا التجانس الأيديولوجي، فإن حقيقة أن هؤلاء المفكرين الأساسيين للثورة، ولمدة سنوات قبل ظهورهم التاريخي كقادة للحركة، قد اضطروا إلى التصدي لأهم سؤال يواجه المجتمع الشيعي، وهو سؤال السلطة الدينية العليا، فإن هذا يساعدنا في التنبؤ بشكل كبير بمسار الأحداث القادمة.

في مقدمة هذه المقالات، التي حررها وشارك في نشرها مطهري، تم التأكيد بشكل خاص على أهمية اختيار «مصدر للسلوك المثالي» أو «المرجع الديني». وفي الفترة ما بين ربيع ١٩٦١م وخريف ١٩٦٢م، تم تخصيص العديد من جلسات «الجمعيات الإسلامية» لمناقشة مسألة السلطة الدينية العليا، أو المرجعية، في الفكر الشيعي. وكانت هذه «الجمعيات الإسلامية» نشطة للغاية خلال العقود القليلة قبل ثورة ١٩٧٩م، والتي ما زلنا نحتاج لفهم دورها في الثورة، منتشرة في كل المدن الإيرانية. وتشكلت هذه الجمعيات أساسًا من قِبل الشباب المهني الحضري (الأطباء والمحامين والمهندسين) بالإضافة إلى الطلاب، وكانت مفيدة في الحفاظ

على الوعي الجماعي الإسلامي وعلى قدرته على تطوير استجابة للمشكلات المعاصرة، كما لعبوا دور القوى الرئيسية في الجهد الجماعي غير المسبوق من قِبل بعض الشخصيات الرئيسية في المؤسسة الدينية في قُم وطهران لمسائل أسس السلطة الدينية العليا.

شكَّلت وفاة آية الله البروجردي، الذي على الرغم من ميله إلى عدم التورط في الشئون السياسية، فإنه كان قادرًا على حشد الولاء والطاعة من الأتباع الشيعة لسنوات، مناسبة لإعادة النظر في مفهوم السلطة العليا في الفكر الشيعي. أكدت مقدمة هذه المجموعة من المقالات على أهمية اختيار من سيخلف آية الله البروجردي، الذي تتجاوز شرعيته مجرد القواعد الفقهية والعقائدية اللازمة للحفاظ على النسيج الأخلاقي للجماعة الشيعية[1]؛ فقد تم التأكيد على أنه «بالإضافة إلى الالتزامات الدينية الشخصية، فإن الجانب الاجتماعي، سواء الديني أو السياسي للمرجعية، سيكون له عواقب مهمة للغاية»[2]. وبدا واضحًا من هذه المقالات أن القيود السياسية التي فرضها آية الله البروجردي؛ نظرًا لميله نحو عدم المشاركة في الشئون السياسية، على مكانة المرجعية كان من الضروري إعادة تقييمها بشكل جدي. وكما يظهر من الفقرة التالية كان هناك احتياج معاصر لمد حدود السلطة السياسية والتشريعية للمرجعية؛ نظرا لدورها التاريخي المؤسسي في تاريخ الشيعة:

«إن مسألة المرجعية والتقليد ليست بالبساطة التي يمكن التعامل معها مثل مسائل دفع الزكاة أو الصلاة التي يمكن الرجوع فيها بشكل واضح إلى النصوص الأصلية من دون نقاش أو شك، كما أن ممارستها ليست مقبولة من قِبل كل المسلمين. يمكننا بالتأكيد أن نعود إلى الجذور القرآنية وإلى الطريقة التي جرت ممارستها وتجذيرها من قِبل الأئمة الاثني عشر (عليهم السلام)، ولكنها عبر الزمن

(1) Anonymous (ed.). *Bahthi dar Bareh-ye Maria'iyyat va Ruhaniyyat*, p. 5.

هذا نص شديد الأهمية والدلالة من حيث اشتراك عدد من كبار المنظِّرين الإسلاميين في التعبير عن أفكارهم حول طبيعة السلطة العليا. لنظرة عامة حول هذا النص، انظر:

Lambton. *A Reconsideration of the Position of the Maria' Al taqlid and the Religious Institution*.

(2) Anonymous (ed.). Bahthi dar Bareh-ye Maria'iyyat va Ruhaniyyat, Loc. Cit.

تطورت بتطور المجتمع الإسلامي، وطبقًا للاحتياجات التاريخية، واحتياجات البشر، حتى وصلت إلى صورتها المعاصرة. ولا يمكن إنكار الدور الذي لعبه كل من العقل البشري، وتطورات التاريخ في هذا التطور. وفي وقتنا الحالي وفي المستقبل، وبناء على أعمالنا وأفكارنا وطبقًا لمشكلات وتحديات الواقع، وبإذن الله ستنمو هذه الشجرة المباركة وتعطينا ثمرة أكثر نضارة وصحة»[1].

وقد قام منظمو هذه المحاضرات المنشورة بالتأكيد على أن مسألة «السلطة العليا» أو «السلوك المثالي» ليست حكرًا على الشيعة. وأشاروا إلى أن جميع «الشعوب المتحضرة»[2] في العالم الحديث تتبع سلطة أو سلوكًا مثاليًّا لشخصيات بارزة في المجالات السياسية والتجارية والطبية والعلمية والتقنية، وما إلى ذلك[3]. ولدعم هذه الحجة، كان منظمو هذه المحاضرات يأملون في تضمين ورقة بحثية حول «روحانية السلطة الدينية العليا (المرجعية) في الديانات الأخرى»[4]، وبالذات في اليهودية والمسيحية. لم يتم إعداد هذه الورقة البحثية الخاصة أبدًا، وتم نشر المجموعة دون هذه الدراسة المقارنة؛ ولكن وجود مثل هذا الاقتراح يشير بوضوح إلى أن الإشارات غير الشيعية (وغير الإسلامية)، وبشكل رئيسي الصادرة من «الغرب»، كانت موجودة في جدول هؤلاء الكُتَّاب ومن ضمن مصطلحاتهم.

الاجتهاد في الإسلام:

بعد مُضي حوالي ثلاثة أسابيع على وفاة آية الله البروجردي، ألقى مرتضى مطهري محاضرة في يوم الجمعة ٢١ أبريل ١٩٦١م، في الاجتماع الشهري للجمعية الدينية؛ حيث ناقش قضية الاجتهاد والتقليد. تم نشر هذه المحاضرة فيما بعد في مجلة (**مكتبة التشيع**)، المجلة المكرَّسة بالكامل للقضايا الدينية. وظهرت نسخة نهائية لهذه المحاضرة في الكتاب الذي نُشر بمناسبة وفاة آية الله البروجردي؛ حيث تم التطرق إلى السؤال المركزي حول السلطة الدينية العليا في المجتمع الشيعي،

---

(1) Ibid., pp. 6: 7.

(2) Ibid., p. 3.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., p. 9.

فقد استنتج مطهري من الحزن الجماعي الذي تلا وفاة آية الله البروجردي أن الدين أمر أساسي في حياة الناس، وأنه «يجب استخدامه بشكل لائق»[1]. في هذه المحاضرة، يميز مطهري بين ممارسة الاجتهاد عند الشيعة مقارنة بالسُّنَّة، ويؤكد أن كلًّا من القياس والاجتهاد بالرأي (الاجتهاد الشخصي في مقابل القوانين المستندة إلى القرآن الكريم والتقاليد النبوية)، واللذين كانا ميزات خاصة للفقه السُّني، ليسا مقبولين في الفقه الشيعي. ومع ذلك فبينما أعلن السُّنة إغلاق أبواب الاجتهاد وقيَّدوا القانون الإسلامي في المذاهب الأربعة (الحنفية، والشافعية، والمالكية، والحنبلية)؛ استمر الشيعة في ممارسة الاجتهاد حتى يومنا هذا. في الشيعة، لم يكن الاجتهاد يهدف إلى إصدار أحكام جديدة، ولكن تأهيل الفقيه لاستخلاص الأحكام الفقهية من القرآن الكريم والتقاليد، ومن ثَمَّ، يمكن للفقيه - بفضل امتلاكه المتطلبات الفنية اللازمة لإصدار فتوى فقهية وفقًا للأصول المحددة في القرآن والحديث - أن يدَّعي أنه وصل إلى مرتبة الاجتهاد.

الخلاف الأصولي الإخباري:

بعد هذا شنَّ مرتضى هجومًا شديدًا ضد الأسس النظرية والممارسة «الحرفية» للمدرسة الإخبارية في الفقه الشيعي. هذه المدرسة، التي يربطها بشكل أساسي مع الملا أمين أصطرابادي، دعت إلى الالتزام الحرفي بنص التقاليد النبوية والإمامية، ونفت شرعية أي استنتاج فقهي من المصادر الكتابية. وذكر مرتضى مطهري أنه عندما زار آية الله البروجردي في بروجرد عام ١٩٤٥م؛ ربط أصل هذه المدرسة في الفقه الشيعي بظهور أفكار الفلسفة الحسية في أوروبا. ويأسف مرتضى مطهري لأن آية الله البروجردي لم يستمر في تبنِّي هذا الخط من الحجج، ويؤكد أنه لم يرَ أبدًا مصدرًا يدعم هذا الفكرة، ومع ذلك يرى مطهري ضرورة الاعتراف بأهمية هذا التصريح الذي أصدره أعلى سلطة فقهية في المجتمع الشيعي.

ويؤكد مطهري أن أنصار أولوية العقل في استنباط الأحكام الفقهية (أي الأصوليين) تفوَّقوا على الإخباريين بفضل براعة عقول مجموعة من العلماء المهمين، مثل آقا وحيد بهبهاني والشيخ مرتضى أنصاري، ومع ذلك يعترف بأنه على

(1) Ibid., p. 46.

الرغم من أن مدرسة الإخباريين قد هُزمت؛ فإن بعضًا من أفكارها ما زال موجودًا في داخل الاتجاهات المتصلبة في القضايا الأخلاقية والاجتماعية[1]. ويحاول بكثير من التفصيل والسخرية دحض التعصب الصارم لهذه المدرسة في الوقت نفسه، ويشيد بالأصوليين بوصفهم مدافعين كبارًا عن الالتزام بروح الأوامر الشرعية كما تلقوها عن الأئمة الاثني عشر المعصومين.

يعترض مطهري أيضًا على التقليد الأعمى لزعيم ديني، أو التقليد، دون اهتمام بالبحث عن زعيم ديني صالح لكي يتم تقليده[2]. ويلجأ إلى حديث نُسب إلى جعفر الصادق، فوفقًا له؛ تجب الطاعة فقط للفقيه «الذي يستطيع السيطرة على نفسه البشرية، وحفظ إيمانه، ومقاومة شهواته، وطاعة وصايا الله. في هذه الحالة على الجماهير أن تطيعه»[3].

بعد تأسيس وجوب الاجتهاد وحتمية التقليد، ينتقل مطهري إلى رفض اتِّباع الزعماء الدينيين المتوفين وضرورة اختيار نموذج حي ليُحتذى به[4]، ويعتبر ذلك ضروريًّا لأن التغيرات في شروط العالم تتطلب تقليد مرجع على قيد الحياة. ويستطرد مطهري قائلًا: «إذا لم يستجب المجتهد المعاصر للمشكلات المعاصرة، فما الفرق بين اتِّباع مجتهد حي وآخر متوفى؟»[5]؛ ولهذا فإن السمة الرئيسية للمجتهد الحي تتمثل في قدرته على الاستجابة للمشكلات والتحديات المعاصرة. «فالأساس أن سر الاجتهاد يكمن في القدرة على توظيف الوصايا العامة لحل المشكلات الجديدة

---

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 50.

(3) Ibid., p. 55.

بحث مطهري بشكل مطوَّل في المسئوليات السياسية للسلطات الدينية في داخل الحركات الاجتماعية الدينية المعاصرة:

Nehzat-ha-ye Islami dar Sad Saleh-ye Akhir.

لدراسة مماثلة للفترة نفسها ولكن متأثرة بمرحلة ما بعد الثورة انظر:

Mojtahed e Shabastari. *Diyanat va Siyasat.*

(4) Anonymous (ed.). Bahthi dar Bareh-ye Maria'iyyat va Ruhaniyyat, Op. cit., pp. 56: 57.

(5) Ibid., p. 57.

في الظروف المتغيرة»[1]. ويرى أن الفقيه يجب أن يكون قادرًا على إدراك الرؤى المتغيرة للعالم وأن ينخرط في الحياة[2]، وأن الفقيه غير القادر على إدراك التطور في الحياة لا يمكنه أن يصبح المرجع الأعلى للجماعة الشيعية[3].

ينتقل مطهري بعد ذلك إلى تأكيد تطور ثوري في القانون الشيعي، ويرجع هذه الفكرة إلى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، الزعيم الفقهي الأعلى السابق لآية الله البروجردي، ويقترح مطهري تقسيم موقع «مرجع التقليد» إلى فئات، وأن الناس يجب أن يتبعوا مراجع مختلفين في مسائل الشعائر والمعاملات والسياسة[4]. يقارن هذا التخصص في التعليم الفقهي بالتخصصات الطبية المماثلة؛ حيث حدثت تجزئة مماثلة للسلطة الطبية.

وعن طريق إدخال فرعية «السياسة» بين التخصصات الفقهية، وهو فرع جديد حصريًّا ليس موجودًا تقليديًّا في النصوص الفقهية؛ يسعى مطهري إلى خلق مجال جديد للسلطة الدينية مناسب لرجال الدين ذوي الوعي السياسي، والذين قد لا يمتلكون وعيًا دينيًّا أو فقهيًّا بالدرجة نفسها.

إن ما يسعى مطهري إلى تحقيقه في هذه الحالة هو إعادة تموضع جوهرية لموقع السياسة في داخل مرجعية التقليد؛ فقد أدرك مطهري - مثله مثل كل ناشط سياسي ديني آخر - الأهمية الإستراتيجية لموقع مرجعية التقليد؛ إذ أدرك ما يمكن أن يحققه هذا الموقع في حالة الحراك الثوري، خاصة إذا كان هناك شخص مناسب يحتل هذا الموقع. من خلال الإصرار على ضرورة وجوده، وبالتأكيد على ضرورة أن تتبعه الجماهير، وبتحديد الشروط المسبقة الخاصة بالاهتمام بالعالم الحديث، وباقتراح شخصية ملتزمة سياسيًّا؛ سعى مطهري إلى تمهيد الطريق لإعادة تسييس عميقة وشاملة لهذا السلطة الفقهية الأعلى في المجتمع الشيعي.

---

(1) Ibid., p. 58.

(2) Ibid., 8.

(3) Ibid., p. 60.

(4) Ibid., 61.

بالطبع، يقدِّم مطهري حججه من خلال ضرورة تقدُّم علوم الفقه وحقيقة أن التقدم في هذه المجالات يتطلب تخصصات أعمق. كما أن الأهمية السياسية لهذا الاقتراح اتضحت تمامًا في أوائل الستينيات؛ فقد أحبط الطابع غير السياسي لولاية آية الله البروجردي كمرجع تقليد النشطاء الدينيين بشكل كبير. وبعد وفاته، كان الغرض من هذا المجهود الجماعي هو منع صعود شخص آخر غير مسيَّس. كما أكد مطهري أهمية التعاون بين المتخصصين المختلفين في المجالات الفرعية للعلوم الفقهية المختلفة[1]. إن من شأن هذا التعاون في حقيقة الأمر أن يمنح الشرعية المطلوبة لكل جوانب السلطة الفقهية، بما في ذلك البعد السياسي، ويمنحها قدرة إضافية على فرض الطاعة على أتباعها من الشيعة. وإذا تم هذا التقسيم للسلطة الدينية، وقامت كل سلطة فرعية بمطالبة أتباعها بالطاعة الكاملة، فإن العلماء الذين لديهم توجهات سياسية - وفقًا لمطهري - سيشاركون بشكل مستقل في الشئون السياسية دون وجود أي تضارب محتمَل في الاختصاص مع العلماء الآخرين غير المهتمين بالشأن السياسي، كما لن يكون تأهيلهم الفقهي مسألة ضرورية.

أهمية آية الله البروجردي:

حاول مطهري معالجة الهدف نفسه من زاوية مختلفة، فقد انتقد بشدة الأهمية الفقهية لتراث آية الله البروجردي في التاريخ الفقهي الشيعي، وانتقد التركيز على عدد محدد من النصوص القانونية، ورأى أن الفقهاء المعاصرين قد هجروا المنهج الموسوعي الذي امتلكوه سابقًا تجاه عدد من العلوم؛ منها: تفسير القرآن، والأدب العربي، وسير المسلمين العظماء. وفي التاريخ الحديث ركز الفقهاء على دقائق الأمور الفقهية وصغائرها دون الالتفات لعملية هذه الآراء الفقهية[2]، ولكن يذكر أن مطهري حاول تمييز شخصية آية الله البروجردي الفقهية عن مثل هذه الإسهامات غير العملية، ومن ثَمَّ استطاع التشكيك في صلتها وأهميتها بالنسبة للعالم الحديث.

في مقابل هذا التركيز الضيق وغير المُجدي على مسائل فقهية غامضة، يسترجع مطهري تفسيرات آية الله البروجردي في فك شفرة الظروف التاريخية المحيطة

(1) Ibid., p. 63.

(2) Ibid., p. 239.

بحالة معينة، ومن ثَمَّ استطاع فقهاء الشيعة التاريخيون استنباط معانٍ مختلفة تمامًا[1]. ومن دون هذا الوعي بالظروف التاريخية، تفقد المسائل الفقهية شرعيتها بالنسبة لجمهورها المعاصر.

الوحدة الإسلامية والتكامل:

لم يكن هذا الجمهور المعاصر مقتصرًا على العالم الشيعي، ومن ثَمَّ أشاد مطهري بآية الله البروجردي لجهوده المستمرة في تجسير الفجوة بين السُّنة والشيعة، واصفًا محاولات التركيز على هذه الاختلافات الطائفية بأنها مؤامرات سياسية خبيثة من قِبل السلطات المحلية والاستعمارية[2]. إن الروابط الأقرب مع العالم السُّني، الذي يشكِّل الغالبية في العالم الإسلامي، لن تحقق فقط الوحدة المبتغاة للمجتمع الإسلامي، ولكنها ستُسهم أيضًا في إزالة اللبس حول مجموعة متنوعة من التصورات الخاطئة عن الشيعة، مما يجعل إسهاماتهم الكبيرة في العلوم الإسلامية أكثر وصولًا لغير الشيعة. وفي هذا السياق، أشاد مطهري بشكل خاص بجهود آية الله البروجردي في التعاون مع مفتي مصر الشيخ عبد المجيد سالم، وبعد ذلك الشيخ محمود شلتوت، في سياق معهد التقريب بين المذاهب الإسلامية. تأسس هذا المعهد لتشجيع التقارب بين المذاهب الإسلامية، وكان له دور مهم في تحقيق أهداف محدودة في هذا الاتجاه، بما في ذلك الاعتراف الرسمي بالشيعة من قِبل الشيخ شلتوت باعتباره مذهبًا إسلاميًّا مشروعًا.

كما اعترف مطهري أيضًا بجهود آية الله البروجردي في نشر الإسلام في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، التي اعترف - تصديقًا لما يعتقده في وعيه الباطن - بأنها «الدول المتحضرة»[3]، وأعلن بسعادة أن البروجردي قد أرسل رسلًا إلى كل من ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية، وكان على وشك إرسال وفد إلى المملكة

(1) Ibid., p. 241.

(2) Ibid., p. 243.

(3) Ibid., p. 245.

انظر مثالًا على هذه الانتقادات الموجهة لفهم بازرجان «الغربي» للإسلام:
Soltani. *Khat e Sazesh*, pp. 129: 161.

المتحدة قبل وفاته. وصرَّح مطهري بأنه «لو كانت الحقيقة كاملة حول الإسلام قد اتضحت أمام الباحثين عن الحق، والمتسائلين، والأوربيين الأقل تحاملًا؛ لكانوا قبلوا الإيمان الصحيح»[1]، ويجب على المسلمين أن يتعلموا من المسيحيين الذين مارسوا التبشير لقرون طويلة.

وكان البروجردي مهتمًّا أيضًا بتطوير ودعم العلوم الحديثة والتنسيق بينها وبين الدراسات الدينية. ويتذكر مطهري بإعجاب أن آية الله البروجردي قد استخدم أموال الضرائب الدينية (الخُمس) في بناء المدارس الحديثة[2]، على الرغم من تشكك جماعة العلماء من هذه المدارس الحديثة. فبالنسبة لمطهري، فإن جهود أسلمة هذه المدارس كانت مهمة في وجه عثمانيتها المتزايدة، وكانت الإسهامات المالية في إنشاء هذه المدارس وسيلة حاسمة وفعَّالة لتحقيق مثل هذا الهدف.

كما كان آية الله البروجردي مُنتبهًا لسؤال مهم يشغل بال مطهري، وهو السيطرة على الموارد المالية للمؤسسة الدينية ومركزية إدارتها، وهو الأمر الذي استطاع إنجازه؛ فقد أنشأ نظام محاسبة مركزيًّا في قُم، جرى من خلاله التحكم في جمع وتوزيع سهم الإمام من جميع أنحاء البلاد[3]. وأكد مطهري أن هذا النظام وقف أمام الكثير من الارتباك والاستغلال في جمع الضرائب الدينية وصرفها، وكان مطهري متحمسًا بشكل خاص لهذا الإصلاح التنظيمي في الجوانب المالية للنظام الفقهي.

في الواقع إن إشادة مطهري بتلك السمات في آية الله البروجردي كانت جميعها انعكاسًا لاهتماماته الرئيسية فيما يتعلق بالمؤسسة الدينية الشيعية؛ فقد كان مطهري معنيًّا بهذه القضايا الحرجة مثل وجود اهتمامات دينية واجتماعية شاملة (بدلًا من التركيز الضيق على فرضيات فقهية غامضة)، والسعي إلى تحقيق قضية التوحيد الإسلامي (بدلًا من الوقوع في الصراع المذهبي)، ونشر الإسلام في «الغرب» (بدلًا من أن تتم مهاجمته بواسطة الأفكار المسيحية أو حتى الأفكار الأوروبية العلمانية)، والسعي إلى دعم العلوم الحديثة (بدلًا من تصنيفها على أنها

(1) Ibid., p. 245.

(2) Ibid., p. 246.

(3) Ibid., p. 248.

رجعية ومعادية للفكر)، بالإضافة إلى تنظيم الموارد المالية للمؤسسة الدينية (بدلًا من هدرها وإدارتها بشكل سيئ). ومن خلال نسب هذه الاهتمامات إلى أعلى سلطة دينية في الذاكرة الشيعية الحديثة، أراد مطهري منحها الشرعية اللازمة والضرورية التي اعتقد أنها تستحقها. يجب أن نذكر أن هذه الاهتمامات بدأت منذ وقت مبكر في الستينيات من القرن الماضي، وأن هذا يشير بوضوح إلى أن مؤسسة العلماء الشيعة لديها مشروع عميق وبعيد المدى لمواجهة المشكلات العاجلة التي تواجه جماعة المؤمنين. وكان وجود مطهري في طهران في هذا الوقت (حيث قام بكتابة مقالته القصيرة حول آية الله البروجردي، في ٣ أبريل ١٩٦١م، عندما كان يدرس في مدرسة ماروي في طهران)؛ سببًا في تمكينه من مراقبة ومحاولة السيطرة على تدفُّق الأفكار والافتراضات «الغربية» الضخمة التي - بناءً على رأي مطهري - كانت بالأساس عدائية للإسلام ولمؤسسة العلماء الشيعة.

المشكلة مع النظام الديني:

كما هو واضح في تقييمه لآية الله البروجردي المتوفى، أدرك مطهري بوضوح أن هناك إصلاحات وتعديلات في التقاليد الإسلامية المستقاة من التاريخ، وليست بالضرورة مرتبطة بشكل مباشر بالنظام الديني الرسمي. في مشاركته في الكتاب الذي نُشر بمناسبة وفاة آية الله البروجردي، أكد مطهري أن جزءًا من الالتزامات التاريخية للمؤسسة الدينية يجب عليه أن يقوم إما بتنفيذ تغييرات بمبادرتها الخاصة أو التنسيق لفهم نفسها وعلاقتها بالنسبة للتطورات التاريخية المعاصرة[1]، ولاحظ أن المشكلات المؤسسية في النظام الديني قد ظهرت قبل أكثر من عقد من وفاة آية الله البروجردي، وانتقد تجاهل النظام الديني للقضايا المعاصرة الجدية بشكل حاد.

كان السبب الرئيسي لمشاكل النظام الديني، من وجهة نظر مطهري وزملائه النشطاء، الطريقة التي يجري بها استخدام سهم الإمام. وحاول مطهري إظهار تأثير

---

(1) Ibid., pp. 165: 166.

قام مطهري بإعادة النظر والتوسع في هذه الفكرة في مرحلة ما بعد الثورة، خاصة فيما يتعلق بوظيفة الثورة الإسلامية وطبيعتها:

Motahhari. *Gortari dar Bareh-ye Jomhuri-ye Islami, and Motahhari,* Piramun e Enqelab e Islami.

ذلك على النظام الديني الأوسع، من خلال الجدل بأنه خلافًا لأفكار أفلاطون والفارابي؛ فإن المجتمعات المثالية يجب أن تكون منظمة حول أُسس مؤسسية صحيحة، وليس فقط الفضيلة الفردية[1]. إذا كانت المجتمعات المثالية منظمة حول مبادئ ومؤسسات تحافظ على وجود حكومة صالحة، فإن الفضيلة الفردية للقادة تصبح مسألة أقل أهمية. حاول مطهري رسم صورة مثالية للمؤسسة الدينية ومجتمع العلماء. بالمقارنة مع الأنظمة التعليمية الحديثة، تستند المدارس الدينية إلى مبدأ واحد فقط، وهو التعلم العلمي والفضيلة الأخلاقية. ففي داخل المؤسسة الدينية تستند كل مراحل التدريب لتأصيل الشخصية لتصبح عالمًا دينيًّا داعيًا إلى الفضيلة والتعلم، باستثناء المرحلة الأخيرة والأعلى «مرجعية التقليد»؛ حيث إن مسألة سهم الإمام وإدارته يمكن أن تؤدي إلى تجاهل كل المراحل السابقة، ولا يتم احترام قاعدة اختيار الشخص الأكثر فضيلة[2].

كما لاحظ مطهري مشكلة أساسية أخرى في نظام الحوزات والمدارس الدينية، وهي غياب أي نظام لتقييم الطلاب عند التحاقهم بالمؤسسة، ومن ثَمَّ يمكن لأي شخص بصرف النظر عن مهاراته وإمكانياته العقلية أن يلتحق بجماعة العلماء. ولا يوجد أي نظام يرشد هؤلاء الطلاب لاختيار العلوم التي تتناسب مع إمكانياتهم وقناعاتهم، ومن ثَمَّ يتم إهمال كل العلوم ذات الصلة لصالح التركيز على مجموعة صغيرة من العلوم التي تركز على المسائل الفقهية التقليدية. وانتقد أيضًا الملبس الذي يرتديه علماء الدين الذي في رأيه أصبح مجرد مسألة رمزية يرتديها الشخص دون أن يكون يستحقها بالفعل. كما أن الطلاب، وعلى الرغم من أنهم تعلموا اللغة العربية وقواعد النحو والصرف لسنوات طويلة، فإنهم في حقيقة الأمر لا يستطيعون التحدث أو الكتابة باللغة العربية. وأخيرًا فإنهم لم يتعلموا المنطق بشكل كافٍ مما يجعلهم عديمي الحساسية للقضايا المعاصرة[3].

ولكن أكثر المشكلات الجادة التي أراد مطهري معالجتها كانت مسألة التمويل،

(1) Anonymous (ed.). Bahthi dar Bareh-ye Marja'iyyat va Ruhaniyyat, Op. cit., p. 169.

(2) Ibid., p. 174.

(3) Ibid., p. 176.

التي سبَّبت صعوبات كبيرة لنظام المدارس الدينية؛ فقد عارض مطهري فكرة أن يكون للعلماء مهنة أخرى مثلهم مثل الأشخاص الآخرين، بينما يحضرون تدريبهم الديني والاجتماعي[1]. بالنسبة له كان الوضع الأمثل يعني أن تغطَّى نفقات الدراسة الدينية من خلال وقف منتظم وضرائب دينية؛ ولكن للأسف فإن نصف هذه الموارد يجري استغلالها من قِبل علماء دين غير مؤهلين وغير مستحقين، أما النصف الآخر فهو في حوزة «وزارة الأوقاف الدينية»[2]. وبسبب هذا الإهدار للموارد؛ لم يمكن استخدام هذا المصدر المالي الكبير بفاعلية لتمويل المدارس الدينية.

وفق هذه الرؤية، يُعتبر سهم الإمام مصدرًا وحيدًا وأساسيًّا لدعم مؤسسة العلماء. وشدد مطهري بشكل خاص على حقيقة أن سهم الإمام (كجزء من الخُمس) يُعطَى للسلطات الدينية دون وجود أي درجة من الضغط أو الطلب للرقابة. فالمؤمنون المخلصون يقومون بشكل فردي بحساب ضرائبهم الدينية الخاصة ويسلمونها للسلطة الدينية التي اختاروها. وتشكِّل هذه الضرائب «من أرقام صغيرة إلى مئة ألف، إلى العديد من المئات من آلاف التومانات»[3]، المصدر الرئيسي لدعم مؤسسة العلماء الشيعية. وبينما يتم حساب ميزانية وزارة الأوقاف بأدوات الحساب الحديثة الجامدة، يُعطَى سهم الإمام بأقصى حب وتفانٍ وتواضع.

ولكن هنا تكمن المشكلة، فهناك علاقة متبادلة بين تلقي الجزء الأكبر من أموال سهم الإمام السنوي الإجمالي وتولي أعلى مواقع السلطة بين العلماء؛ فكلما حصل عالم دين بارز على أموال أكثر من سهم الإمام، كان هذا يعني زيادة مكانته بين زملائه العلماء، وبالتالي سلطته في التحدث نيابةً عن المؤسسة الدينية بأكملها. تاريخيًّا، كان هناك عالم دين محلي لكل مدينة كبيرة أو صغيرة يتلقى سهم الإمام المخصص لها، ومع التقدم الحديث في وسائل الاتصال ظهر تمركز على المستوى الوطني في جمع مثل هذه الضرائب الدينية، مع تركز في عدد العلماء البارزين الذين يتلقون

---

(1) Ibid., p. 177.

(2) Ibid., pp. 178: 179.

(3) Ibid., p. 180.

لمزيد من التفاصيل حول الدلالات السياسية لسهم الإمام:
Fischer and Abedi. Debating Muslims, Op. cit., pp. 125: 128.

أموالًا من جميع أنحاء البلاد[1]، وكان أول من تولى مثل هذه السلطة ميرزا محمد حسن الشيرازي، الذي استخدمها لإطلاق انتفاضة التبغ الشهيرة عام ١٨٩١م.

أهم فضيلة في وجود سهم الإمام بوصفه مصدرًا مستقلًّا للدخل للنظام الديني؛ هي أنه يجعل السلطات الدينية مستقلة عن السلطة السياسية. «لا تتلقى السلطات الشيعية رواتبها من الحكومة، فتعييناتهم وإقالتهم ليست من صلاحيات المسئولين الحكوميين؛ ولهذا السبب يمكن النظر إليهم على أنهم قوة مكافئة للحكومة، وتسببوا في بعض الأحيان بمشكلات وصعوبات جمة للحكومات والملوك»[2].

في السنوات القادمة، سيصبح مصدر الدخل هذا أمرًا لا غنى عنه في صنع الثورة الإسلامية.

أفام زاديگي: تدنِّي مستوى السلطات الدينية:

على الرغم من الميزة الحاسمة التي أعطاها سهم الإمام لمؤسسة العلماء، وخاصة في علاقتها مع الدولة، فإنه في الوقت نفسه، كان له تأثير سلبي من حيث تعريض السلطات الدينية رفيعة المستوى لـ «ذوق ورأي الجماهير»[3]. إن «معظم الفساد الموجود في أوساط العلماء الشيعة ينبع من هذه النقطة تحديدًا»[4]. وبالمقارنة مع السلطات الدينية المصرية (السُّنية)، كان لدى العلماء الشيعة الإيرانيين ميزة وعيب في الوقت نفسه؛ فرئيس الجمهورية هو من يعيِّن أعلى سلطة دينية في مصر (شيخ الأزهر). وهذا، بالطبع، أضر بسلطته السياسية بشكل كبير، ومع ذلك فقد كان شيخ الأزهر مستقلًّا في آرائه الفقهية عن الضغوط الشعبية. ولكن في إيران، فإن أي مؤشر على التوافق مع الحكومة سيعني هلاك العالم الديني، ومع ذلك فإن استقلال السلطات الشيعية الإيرانية في الشئون السياسية، والذي كان مصدر حريتهم النسبية في مواجهة الضغوط الحكومية، تم شراؤه بسعر بخس، في تقدير مطهري، من خلال

(1) Anonymous (ed.). Bahthi dar Bareh-ye Marja'iyyat va Ruhaniyyat, Op. cit., pp. 180: 181.

(2) Ibid., p. 181.

(3) Ibid., p.182.

(4) Loc. Cit.

الاستسلام للضغوط الشعبية[١].

من ثَمَّ اعتقد مطهري بأن السلطات الدينية (سواء السنية أم الشيعية) كانت تواجه معضلة تضعفهم؛ إما أن يكونوا أقوياء في مواجهة الحكومات ولكنهم يفتقرون إلى حرية الرأي في مواجهة جماهيرهم، وإما أن يكونوا ضعفاء أمام السلطات السياسية ولكنهم أحرار في ممارسة رأيهم الفقهي المستقل. استند مطهري في تقدير هذا إلى معتقداته الأساسية التي تذكر أنه «عادةً ما يكون لدى الجماهير إيمان واعتقاد، ولكنهم جهلة ومفسدون ولا يعلمون، وبالتالي يعارضون الإصلاح. ولكن الحكومات عادة ما تكون ذكية، ولكنها طاغية وظالمة»[٢].

أطلق مطهري على هذا الوضع السيئ واضطرار العلماء رفيعي المستوى إلى التدني حتى يتم قبولهم من أدنى مستوى ممكن لجمهورهم؛ «أفام زاديگي»، وتعني حرفيًّا «التعرض للجماهير (الجاهلة)»[٣]. أدى هذا التدني الضخم الجوهري للمؤسسة الدينية إلى جعلهم غير قادرين على تحمُّل أي دور «تقدمي»[٤] في قيادة الجماهير الإيرانية نحو قضايا عادلة ومهمة؛ فقد جرى تجاهل قضايا حرجة وفي جوهرها هي قضايا إسلامية؛ مثل: «التوزيع العادل للثروة»، و«العدالة الاجتماعية»، و«التعليم العالمي»، و«السيادة الوطنية»، من قِبل السلطات الدينية[٥]؛ لأن الجماهير - وفقًا لمطهري - لم تكن قادرة على فهم أهميتها الإسلامية.

النقطة المؤثرة بالنسبة لمطهري هي عندما أراد آية الله الحائري (مؤسس حوزة قم في أوائل العشرينيات) أن يضم دراسة اللغات الأوروبية والعلوم الحديثة إلى منهج طلاب الحوزة؛ أدرك أن هذه الخطوة ضرورية إذا أردنا أن نحافظ على هؤلاء الطلاب في مواجهة جهود العلمنة القوية، ولكن ما حدث وأغضب آية الله الحائري ومطهري فيما بعد هو ذهاب مجموعة من كبار تجار بازار طهران «الجهلة» إلى

(1) Ibid., pp. 182: 183.

(2) Ibid., p. 183.

(3) Ibid., p. 184.

(4) Loc. Cit.

(5) Ibid., p. 195.

قُم وإعلانهم رسميًّا أن «المال الذي نقدمه لكم في صورة سهم إمام ليس من أجل أن يتعلم طلاب الحوزة لغة الكفار، وإذا استمر هذا فلن نعطيكم سهم الإمام»[١].
وكان مطهري يدرك بشكل حاد ضرورة وأهمية الوصول إلى الجيل الشاب ومقاومة تباعده المتزايد عن الإسلام؛ ولهذا كان تذكُّر مثل هذه الحوادث يتسبب في القلق الشديد حول مستقبل المؤسسة الدينية وأهميتها السياسية والاجتماعية والثقافية.
بعد آية الله الحائري، رفض خلفاؤه مثل آية الله أقا سيد أبو الحسن الأصفهاني أن يكون لهم أي علاقة بأي تحديث لمنهج الحوزة؛ ونتيجة لهذا أصبحت «الجامعات الدينية» مجرد «كليات فقه»؛ مما حولها لمجرد آثار قديمة تهتم بقضايا قديمة ونظرية دون أدنى اهتمام بمسائل ذات دلالة معاصرة.

ضرورة الإصلاح:

كان يجب القيام بشيء ما لتغيير هذا الوضع البائس، ولكن الحل - وفقًا لمطهري - لم يكن في السماح للسلطات الدينية بممارسة مهن لكسب لقمة العيش، ولا في إخضاعها للسلطات السياسية كموظفين حكوميين؛ ولكن اقتراحه كان أن «الطريق إلى الإصلاح هو إجراء واحد فقط: تنظيم ميزانية النظام الديني الحالية»[٢]، فقد كانت الطريقة التي يُجمع ويُنفق بها سهم الإمام تتطلب الكثير من الإصلاح.
واقترح نظامًا يتكون من إنشاء «صندوق جماعي» يتم فيه إيداع جميع التبرعات الدينية، ومنه سيتلقى كل رجل دين مبلغًا «متناسبًا مع الخدمة التي يقدمها»[٣]، ومن ثَمَّ لن تتلقى المؤسسة الدينية مصدر معيشتها اليومي مباشرة من الجماهير، وبالتالي ستحقق درجة معينة من الاستقلال في آرائها الفقهية: «إذا تم ذلك، سيدفع الناس ضرائبهم الدينية وفقًا لإيمانهم واعتقادهم، ومع ذلك ستتوقف حكمة وسيطرة الجماهير الجاهلة، وستقل قبضتهم على رجال الدين»[٤].

(1) Ibid., pp. 187: 188.
الدستور الحالي للجمهورية الإسلامية هو دليل على نجاح التفسيرات الحديثة للمذهب الشيعي الإسلامي:
Qanun e Asasi-ye Jomhuri-ye Islami-ye Iran.

(2) Ibid., p. 189.

(3) Ibid., p. 190.

(4) Loc. Cit.

كان مطهري شديد الانتقاد أيضًا للثروات الطائلة التي استطاع الحصول عليها أشخاص بأعينهم على رأس المؤسسة الدينية[1]، والذين أطلق عليهم مطهري «أشباه العلماء»، ورأى أنهم من صنيعة الحكومات[2]؛ فهم يتصرفون دائمًا للدفاع عن السلطات التي أوجدتهم وضد مصلحة المسلمين، وأصرَّ على ضرورة أن تُقطع جذور مثل هذه الصور من الفساد[3].

إن موقف مطهري يُلقي الضوء على الانقسام الذي ساد في داخل المؤسسة الدينية وقُم، منذ أوائل الستينيات، حول موقف أعضاء المؤسسة الدينية من التحالفات السياسية المختلفة؛ فقد كانت دولة بهلوي واعية بقوة المؤسسة الدينية وحريصة على استقطابها واستخدامها لإضفاء مزيد من الشرعية على حكمها، بينما كان موقف العلماء المعارضين واعيًا ومنزعجًا من الانحراف الأيديولوجي الذي تسبَّب فيه العلماء أنصار الحكومة.

الإصلاحات المقترحة من قِبل مطهري هدفت إلى معالجة هذه التحديات، من خلال توفير استقلال مالي وأيديولوجي للسلطات الدينية. الأمر المهم في هذا الشأن هو ضرورة أن تقدَّم هذه الإصلاحات بلغة شرعية وبطريقة تحقِّق منفعة للجماعة المسلمة؛ حتى تحصل على الشرعية اللازمة لمساندتها.

كما كان هناك ضرورة ملحَّة لإصلاح علماء الدين في الرتب الدينية الأقل الذين كانوا يحصلون على الأموال بشكل تجاري مقابل الخدمات الدينية التي يقومون بها[4]، فكان من الضروري توفير تدريب وتنظيم مركزي بالإضافة إلى نظام تأمين مالي من قِبل المؤسسة الدينية نفسها لهؤلاء العلماء. فهذه الشبكة من العلماء لديها القدرة على التواصل مع السكان في المناطق الحضرية والريفية البعيدة، ولكنهم كانوا - حسب خبرة مطهري معهم - يُسيئون إلى المؤسسة الدينية الشيعية. وكان يجب أن يتم تحريرهم هم أيضًا من سطوة الجماهير الجاهلة وتزويدهم بالمعرفة

(1) Ibid., p. 194.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., p. 196.

السليمة لكي يقوموا بنشرها، فقد كانت لديهم القدرة على الوصول إلى المنازل، ولو كانت إصلاحات مطهري قُدر لها التنفيذ؛ لكانت الأيديولوجية الإسلامية قادرة على الوصول إلى جمهور أكبر وأوسع بكثير من قدرة كل من الصحافة المملوكة للدولة، والراديو والتليفزيون. ولكن على الرغم من أن هذه الإصلاحات لم تُنفذ، فإنه لا يمكن إنكار قدرة الأيديولوجية الإسلامية على اجتذاب العديد من صفوف علماء الدين في الرتب الدينية الأقل.

وفي انتظار تنفيذ هذه الإصلاحات، اقترح مطهري أن يقوم العلماء بالحصول على وظائف تستهلك الحد الأدنى من وقتهم، ولكنها تضمن لهم في الوقت نفسه الاستقلال عن الجماهير الجاهلة بما يجعلهم أكثر قدرة على الاستجابة للقضايا السياسية والاجتماعية المعاصرة. وبناء على تجربته الشخصية، اقترح مطهري أن يتبنَّى زملاؤه مواقف مستقلة للدفاع عن الإسلام «من جبهة حرة؛ ومن ثَمَّ تهيئة الأوضاع المبدئية لإصلاح أساسي»[1]، الذي كان يمكن أن يشكِّل، بحلول عام ١٩٦٢م بالفعل، ثورة بالنسبة لمطهري، الذي اختار أن يختتم أفكاره حول إصلاح العلماء بتحذير واضح لزملائه العلماء: «يجب أن يولي علماؤنا الدينيون الكبار انتباهًا لحقيقة أن استمرار العلماء و(حتى) وجود الإسلام في هذا البلد يعتمدان على توليهم مواقف قيادية في إصلاحات عميقة تكون ضرورية في هذه الأيام، فاليوم هم يقفون أمام أمة نصف مستيقظة وأكثر وعيًا عما سبق. توقعات هذا الجيل من العلماء ومن الإسلام مختلفة عن توقعات الأجيال السابقة. وإذا لم يتحرك علماؤنا الدينيون بسرعة ويتحرروا من قبضة الجماهير الجاهلة، وينظموا قواتهم، ويتولوا المسئولية بذكاء؛ فإنهم يتعرضون لخطر محدق من قِبل تلك الجماعات المسماة بالمصلحين، التي ليس لديها اهتمام بالدين اليوم، هذه الأمة تتعطش إلى الإصلاح، وغدًا ستصبح أكثر عطشًا. هذه أمة تشعر بالتخلف مقارنة بالأمم الأخرى وتسعى إلى اللحاق بها، في الوقت نفسه هناك العديد من الذين يدَّعون أنهم مصلحون، ومعظمهم ليس لديهم اهتمام بالدين، ويتربصون بالمشاعر الجديدة والناشئة لهذا الجيل. إذا لم يستجب الإسلام والعلماء الدينيون بإيجابية لاحتياجات ومتطلبات

(1) Ibid., p. 197.

وتوقعات هذه الأمة، فإنها ستلجأ إلى هذه القبلة الجديدة[١]. فكروا إذا احتلت جبهات الإصلاح من قِبل مثل هؤلاء الأشخاص، هل سيتعرض وجود الإسلام والعلماء الدينيين للخطر أم لا!»[٢].

استخدام الأفكار الإسلامية في مواجهة «الغرب»:

بالإضافة إلى ضرورة الإصلاحات المؤسسية في داخل المؤسسة الدينية، اهتم مطهري أيضًا بمسألة إعادة أسلمة اهتمامات جيله الفكرية. في نهاية أبريل ١٩٧٠م، ألقى خمس محاضرات في حسينية الإرشاد بمناسبة إحياء ذكرى عالم الفكر المسلم الباكستاني محمد إقبال (١٨٧٧: ١٩٣٨م). في هذه المحاضرات، التي نُشرت لاحقًا تحت عنوان (**إحياء التفكير الإسلامي**)، استغل مطهري الفرصة لشن هجماته الأكثر حدة على «الغرب»، الذي كان في حقيقة الأمر لديه معرفة وفهم عام وغامض وأسطوري وأحادي الأبعاد عنه. كتب مطهري أن «إقبال، الذي كان في أوروبا، والذي عرف أوروبا، يَعتبر مستقبل أوروبا مريعًا وخطيرًا جدًّا»[٣]. نلاحظ أن مطهري لديه توجُّه شديد للتعامل مع الغرب على أنه وحدة واحدة، فكثيرًا ما يرتاح في الإشارة والقول «تقول أوروبا»[٤]، إلا أنه في بعض الأحيان يقدِّم صوتًا معتدلًا في معاداته للغرب حينما يناقش أفكار زملائه المعاصرين. ولكن حتى هذا الاعتدال أسهم بالمثل في تجسيد «الغرب» كظاهرة أحادية الأبعاد، كأنه شيء متماسك يقف هناك ويحتاج إلى مواجهته، ومن ثَمَّ يقول مطهري الذي يتبنى وجهة نظر إقبال وآل أحمد وشريعتي: «إذا أخذنا في الاعتبار الجوانب الفكرية والعلمية لأوروبا فقط، بصرف النظر عن مدى اقترابنا منهم فليس هناك خطر علينا؛ لأن العلم هو علم، والعلم الأوروبي هو استمرار للعلم الإسلامي، وبالتالي فالثقافة الأوروبية من حيث

(١) يستخدم مطهري مفهوم القبلة ليشير إلى تغير ولاء المسلمين لصالح الغرب.

(2) Ibid., pp. 197: 198.

(3) Motahhari. *Ehya'-ye Tafkkor e Islami.*

موجودة في صورة ملحق في كتابه (**الحق والباطل**) ص ٧٠: ٧١٢. كل الإشارات المرجعية موجودة في هذه النسخة المعينة للنص، وهناك نسخ أخرى تم نشرها بشكل منفصل (**Ehya'-ye Tafkkor e Islami**).

(4) Ibid., p. 74.

اعتمادها على العلم الأوروبي هي استمرار للثقافة الإسلامية»[1].

في لحظات نادرة مثل هذه، يؤدي إدراكه الأوسع لـ «الغرب» إلى انتقاد شديد للوضع الراهن من خلال مقارنة متزنة بين المجتمعات الإسلامية و«الغرب»: «إذا كنا ننتقد فقط الثقافة والحضارة الأوروبية، ونحتفي بالثقافة الإسلامية ونقول إن شعوب العالم يجب أن تتبعنا، فلن يتحقق شيء؛ لأنه إذا اتبعتنا شعوب العالم، سيصبحون مثلنا: نصف أموات»[2].

من الأهمية بمكان أن نشير إلى الإطار الأساسي لمرجعية مطهري ونقطة انطلاقه، والذي هو دائمًا تصوير للغرب على أنه مفهوم أحادي الأبعاد وإجمالي وغير مفصَّل لـ «الغرب». ففي إشاراته المستمرة لتاريخ الإسلام والعقيدة، سواء أكانت هذه الإشارات ضمنية أم صريحة، ولكنها دائمًا كانت تستبطن دائمًا الإشارة إلى «الغرب». وقراءته للتراث الفكري الإسلامي، وحتى بنيته اللغوية، فدائمًا، بل بشكل لا يقاوم تقريبًا، ما يعبِّر بلهجة تأخذ (تفوق) «الغرب» كنقطة الانطلاق ومسلَّمة. وكلما أدان بشدة «الغرب» و«المتغربين»؛ كان هذا يعني مزيدًا من التقدير المتضارب للغرب.

في الحقيقة يجب علينا إيلاء مزيد من الاهتمام باستعانة مطهري بأقوال إقبال، سواء في تلك المحاضرات أو في غيرها؛ فحيث إنه لم يكن لديه معرفة مباشرة بـ «الغرب»، كان دائمًا يبالغ في تقدير مصداقية مصادره الثانوية. وعلى الرغم من أنه في مقدمته لكتاب الطباطبائي عام ١٩٥٣م **(أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)**، رفض مطهري كتاب إقبال حول الفلسفة الإسلامية ووصفه بأنه «مختصر وغير مهم»[3]، ولكنه عاد بعد ذلك عام ١٩٧٠م وأعطى الفكر الباكستاني أوراق اعتماد سلطته في كل من «الفلسفة الغربية» والثقافة، مشيرًا إليه على أنه «الرجل المستنير

(1) Ibid., p. 72.

(2) Ibid., p. 79.

(3) Motahhari's Introduction to Tabataba'i. Osul e Falsafeh va Ravesh e Realism, Op. cit., vol. 1, p. H.

والمنتبه والعالم»[1].

كما أشار مطهري بشكل خفي إلى إقبال حينما عبَّر عن ضرورة الاحتفاء بالمفكرين الإيرانيين البارزين مثل الطباطبائي في حياتهم[2]. وعلى الرغم من أنه لم يتوسع في هذا النقاش بشكل كبير، فإننا يمكن أن نتعرف على رأيه بأن الطباطبائي كان شخصًا أهم بكثير من إقبال، وأن الأول يجب أن يُقدَّر أثناء حياته. وكثيرًا ما عبَّر مطهري عن تقديره لأستاذه وأفكاره قائلًا: «أستطيع أن أقول إن شرح الطباطبائي وتعليقه على القرآن في كتابه (**الميزان**) هو أفضل شرح على مستوى السُّنة والشيعة منذ العصور الإسلامية الأولى حتى الوقت الحاضر»[3]. تكشف لنا مثل هذه التصريحات عن مستوى الانتماء المرتفع من مطهري لأستاذه، هذا التقارب بالأساس مرتكزًا على التعاون بينهما في العمل الفقهي المضاد للماركسية (**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**)، وامتد التعاون ليشمل قضايا أكثر راديكالية على المستوى السياسي، كانت تتعلق بطموحات مطهري.

إن أهمية كل من الطباطبائي وإقبال يمكن أن تُفهم في ضوء محاولاتهما الناجحة لتقديم خطاب إسلامي بديل مقابل الخطاب العلماني المتصاعد، الذي استطاع تجاوز الدين في محاولته الوصول إلى قاعدة جماهيرية أوسع. فقد كان من ضمن النقاط التي وفرت جاذبية لأفكار إقبال الباكستاني؛ كانت قدرته على تطوير أفكار إسلامية لمواجهة الغرب على أرضيته، بما يمهد الطريق لمواجهة ثورية مع القوى المحلية المستغربة، ولكن مطهري لم يدرك أبدًا أن إقبال نظَّر وحلَّل التاريخ الفقهي الإسلامي من خلال عدسة تنتمي لفكر نيتشه.

استعادة كربلاء والإسلام:

حينما أعطى مطهري محاضراته حول إقبال، تزامن هذا مع ذكرى الأربعين (ذكرى مرور أربعين يومًا على استشهاد الحسين، الشهيد الأعظم في الفكر الشيعي،

(1) Motahhari. Ehya'-ye Tafkkor e Islami, Op. cit., p. 73.

(2) Ibid., p. 86.

(3) Loc. Cit.

الذي استُشهد عام ٦٨٨م في كربلاء). واستغل مطهري هذه المناسبة لكي يعيد صياغة وتطوير عدد من القضايا المرتبطة بهذه الذكرى، وبطريقة تتشابه كثيرًا مع كتابة علي شريعتي الذي حاول إحياء مفهوم الشهادة الكامن في كربلاء، قائلًا: «لا يمكننا أن نفصل أنفسنا عن شهداء كربلاء حينما تأتي اللحظة المناسبة، فقد قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا كنا نستطيع أن نكون معهم، فيا له من شرف نحصل عليه. وقال الحسين بن عليّ عليه السلام: كربلاء ليست يومًا بعينه، فكل يوم هو كربلاء»[١].

حينما ألقى مطهري هذه المحاضرة عام ١٩٧٠م (قبل عقد تقريبًا من الثورة) قد يبدو أنها تكرار لما هو معروف من الأصل؛ استشهاد الحسين المأساوي كان دائمًا لحظة رمزية في الذاكرة الجمعية الشيعية. ولكن ما يجعل هذه الإشارة ذات دلالة مختلفة هو السياق السياسي الذي قُدِّمت فيه هذه المحاضرة. فمطهري وزملاؤه من المنظِّرين الإسلاميين كانوا محاصرين بين جهتين؛ الأولى نظام ملكي استبدادي بأجندته المستغربة، والثانية جبهة المثقفين الإيرانيين العلمانيين وقدرتهم على تطوير مطالب ثورية جذابة بالنسبة للشباب الإيراني. ومن ثَمَّ أدرك مطهري وزملاؤه مسئوليتهم التاريخية لإنقاذ الإسلام من الجهل به أو عدم قدرة علمائه على تطوير خطاب ذي صلة بمطالب العصر. وبالتركيز على المشاكل الملحَّة في السياسة المعاصرة، والفلسفة الأوروبية، وقضايا تحرير النساء، وضرورات العصر التكنولوجي؛ أراد مطهري أن يبقى «الإسلام» ذا صلة ومستجيبًا لأكثر المشكلات إلحاحًا في زمنه؛ ولذا كانت السياسة، أكثر من أي قضية أخرى، والأيديولوجية الثورية، أكثر من أي ضرورة سياسية أخرى؛ هما المجالات الرئيسية لهذا التجديد إذا ما كان الهدف هو أن يبقى الإسلام ذا صلة بالعصر واحتياجاته.

لتحديث الإسلام بروح الثورة والعقلانية المناسبة للعصر، كان على مطهري أن يتخذ خطوة إضافية، كان عليه أن يخلِّص الإسلام من جميع علامات البؤس والسلبية؛ ولهذا السبب انتقد بشدة طريقة الجمهور في الهتاف والبكاء وضرب الأجساد أثناء ذكرى الأربعين[٢]، وذهب إلى حد التشكيك في صدق التقارير الدينية

(1) Ibid., p. 86.

(2) Ibid., p. 90.

التي تفيد بأن أسرة الحسين قد زارت كربلاء بالفعل في مناسبة استشهاده[1].

عارض مطهري أي وسيلة للتفاعل مع حدث كربلاء لا تخلق التزامًا فوريًّا بمبادئ البطولة والتضحية والالتزام بأن يأخذ الأفراد حق المبادرة. واتفق مع جابر بن عبد الله الأنصاري، صديق الحسين الذي لم يُقتل في كربلاء. ولكنه قال: «من لم يُقتل في كربلاء هم أيضًا شهداء إذا كانوا يؤمنون حقًّا بالإمام الشهيد ويتبعون مثاله في البسالة والتضحية والنضال من أجل العدالة»، هذا الإيمان يمكِّنهم من القول بأنهم قاتلوا مع الحسين. وأعاد مطهري كتابة هذا القول المنسوب للأنصاري ليكون «كأنهم قاتلوا واستشهدوا مع الإمام الحسين»[2]. لا بُدَّ أن نقرأ هذه المحاولة في ضوء فهم محاولة مطهري مد خط هذا التاريخ المقدَّس على استقامته، ليشمل الواقع السياسي الذي عاشه، فمثالية القتال إلى جانب الحسين تم تقديمها بشكل تاريخي ورمزي يجعل أساسها واحدًا مع أي محاولة للنضال من أجل القضايا العادلة اليوم أو في أي يوم آخر، ومن ثَمَّ يترك لخيال الجماهير البحث عن قضية عادلة للنضال من أجلها، في سياق اهتماماتهم التاريخية المختلفة.

كانت هذه الطريقة لقراءة واستخدام التاريخ ضرورية؛ لأنه في نشره لـ «الأيديولوجية الإسلامية»، كان على مطهري أن يعيد بناء تاريخ الإسلام. وفي إطار هذه العملية من الاستدعاء للتاريخ في الواقع المعيش، لم يكن ممكنًا الالتزام بأية قيود منطقية أو زمنية. على العكس من ذلك، كان يجب إعادة بناء تاريخ الإسلام المبكر بهذه الطريقة، ليس هناك حالة مثالية للعودة إليها في التاريخ؛ ذلك سيكون مستحيلًا من الناحية الفعلية. وبدلًا من ذلك، هناك حالات أيديولوجية مثالية، وإطارات نموذجية للمرجعية الثورية، وعصور ذهبية أسطورية يمكن تصميمها واستعادة تأثيرها.

«إذا أردنا بصفتنا مسلمين تصحيح طريق تفكيرنا، فعلينا الرجوع إلى ماضينا وسجلاتنا التاريخية، فأصل هذه الانحرافات قد يكون في الماضي. وبطبيعة الحال هذه الانحرافات مختلفة فيما يتعلق بأصلها التاريخي، بعضها قد يكون عمره ثلاثة

(1) Ibid., p. 91: 92.

(2) Ibid., pp. 91: 92.

أو أربعة أو خمسة قرون، وبعضها حتى ثلاثة عشر قرنًا قديمة، ويعني ذلك أنها قد ظهرت منذ القرن الإسلامي الثاني»[١].

كانت هذه هي طريقة مطهري في البناء التدريجي نحو «الإسلام الحقيقي»، من خلال الرجوع مباشرة إلى النصوص المقدسة والأحداث المرتبطة بها، وبالتالي تجاوز القوى الوظيفية في الدوائر التفسيرية التي كانت مكلَّفة تاريخيًّا بتفسيرها، وبذلك استطاع مطهري - مع غيره من منظِّري الثورة الإسلامية - بناء «الإسلام الحقيقي» الذي لم يكن موجودًا في زمنه، وبالتالي (ضمنيًّا) يجب أن يتم الوصول إليه. ولتحقيق هذا الهدف؛ يجب إعادة تعريف الإسلام، فيقول مطهري: «نشهد اليوم أن كثيرًا من الأفكار التي نملكها عن الإسلام لا تجعله قادرًا على خلق الحياة وتيسير المعيشة؛ لذلك يجب علينا أن نراجع هذه الأفكار»[٢].

لا يترك مطهري مجالًا للخطأ، ويوضح بدقة تعريفه لما يقصد بالإسلام. وبناءً على قراءة جديدة ومباشرة للقرآن وللتقاليد النبوية والإمامية، يؤكد أن الإسلام هو «دين العمل»[٣]، فقد أصرَّ على إعطاء الأولوية للعمل (السياسي) على المسائل الميتافيزيقية والتقوى. ويُصرُّ مطهري على أن أولوية العمل هي على النقيض من الطريقة التي كان يُفهم بها الإسلام في عصره، والتي كانت محل معارضة شديدة من قِبله. فحسب ما هو منسوب لمطهري، وقد تكون كلمات شريعتي، فإن «الإسلام الموجود قد يكون إسلامًا بلا جدوى ولا فاعلية، إسلام لم يعد قادرًا على تدفئة القلوب أو تحريكها، إسلام لم يعد يمنح القوة أو الإدراك، فهو يشبه شجرة ميتة ومصابة، ولكنها بلا حياة وخاملة، حتى أوراقها عبارة عن أوراق ميتة ومحزنة»[٤]،

---

(1) Ibid., pp. 94: 95.

(2) Ibid., p. 136.

لمزيد من التفاصيل حول هذه الرؤية التعبوية للدين (الإسلامي) وفهمه لهذا العالم، انظر:
Motahhari. “Nazar e Din dar bareh-ye Donya” in Motahhari. *Bist Goftar*, pp. 200: 213.
وعلى نفس الدرجة من الأهمية هي رؤيته الإسلامية للعلم.
Ibid., pp. 214: 224.

(3) Motahhari. Ehya'-ye Tafkkor e Islami, Op. cit., p. 95.

(4) Ibid., p. 78.

فقد شهد الإسلام تاريخيًّا انحرافًا دائمًا عن بُعده الفعال المركزي[١]. ويحمِّل مطهري الأمويين مسئولية هذا التحريف[٢]، وهنا يبدو تأثره بشكل واضح بالتمييز الماركسي بين «الاشتراكية اليوتوبية» مقابل «الاشتراكية العلمية»، فقد وصف «الإسلام المشوَّه» ككيان «تخيُّلي» مقابل القراءة التي قدَّمها والتي أسماها «واقعية».

من منظور هذه القراءة النشطة للإسلام «الواقعي»، انتقد مطهري بشدة تقليد المرجئة في العصور الإسلامية الأولى لرفضه السلمي لأولوية العمل[٣]، وأعاد – بشكل قاطع – قراءة المقولة المنسوبة لأئمة الشيعة بأن «الإيمان هو اليقين في القلب، وما يُقال باللسان، ويُمارس جسديًّا»[٤]. ولكن على الرغم من هذا، اشتكى أن الشيعة أصبحوا بشكل متزايد مرجئين، أو مستعدين بشكل أقل للقتال من أجل معتقدهم[٥]. ترتبط قراءة مطهري النشطة للإسلام بآيات معينة في القرآن، ويستعين بها بشكل مباشر لدعم مقولاته مثل: الآية ٢٤ من سورة الأنفال، والآية ٧٠ من سورة يس، والآية ١٢٢ من سورة الأنعام.

على عكس ما هو موجود في مواضع القرآن الكريم التي تشجع على الفعل، يشكو مطهري من أن «معظم المبادئ الأخلاقية والتعليمية في الإسلام – إن لم تكن كلها – قد جرت مخالفتها تمامًا في عقول المسلمين»[٦]، وهو الأمر الذي يرغب في تصحيحه.

كما كانت للقراءة الزاهدة للإسلام التي يرغب مطهري في نشرها تأثيرات سلبية

(1) Ibid., p. 96.

(2) Ibid., p. 97.

(3) Loc. Cit.

جماعة المرجئة هي جماعة وُجدت في بداية التاريخ الإسلامي، والتي آمنت – بخلاف الخوارج الخوارج – بأن ارتكاب المسلم للخطايا لا يجعله كافرًا. وأدى تبنِّي مثل هذا الموقف إلى سيادة تيار سلمي وسلبي في موقفهم من السلطة. لمزيد من التفاصيل، انظر:

A. J. Wensinck. “al-Murdji'a” in Gibb and Kramers (eds.). *Shorter Encyclopaedia of Islam*.

(4) Motahhari. Ehya'-ye Tafkkor e Islami, Op. cit., p. 98.

(5) Ibid., p. 99.

(6) Ibid., p. 123.

متسارعة على الخطاب الديني والتربوي للثورة من زوايا متعددة؛ ففي حين أنه كان يمدح الشعور بالسكينة الذي يتحقق من خلال قناعة الشخص بما يملكه بالفعل، فقد انتقد بشدة الزهد الذي ينبع من الضعف الجسدي والعاطفي. وفيما كان يحتفل بقوة الإمام عليّ البدنية وشعوره الكبير بالكرامة، فقد أكد أن «هذا هو المعنى الحقيقي للزهد. إذا كنت تستطيع العثور على مثله، فإن هذا سيكون فخرًا للإنسانية. الزهد ليس هذا الضعف الذي نمتلكه؛ حيث نسمي عفونتنا وضعفنا وسكوننا زهدًا»[١].

وفي إدانته للحياة الزاهدة، حاول مطهري غرس موقف إيجابي تجاه الحياة؛ حيث يمكن التمتع بالثروة المادية، وإذا تم التخلي عنها؛ فإن ذلك يكون فقط لتحقيق أهداف أعلى[٢]. المثل العالي على حياة الزهد لأغراض أعلى، هو بطل استقلال الهند، مهاتما غاندي. وعلى عكس هذا النوع من الضرورة الثورية، اتهم مطهري معاصريه بأنهم تورطوا في أنواع مختلفة من البذخ غير الضروري، واتخذ نفسه مثالًا لكي يسخر من الذين ينتقدهم: «أنا شخصية دينية كبيرة ومشهورة. أنا حجة الإسلام أو آية الله. هل يجب علي أن أذهب إلى مشهد للحج أم لا؟ إذا فكرت في ذلك، فإنها لن تكون مسألة بسيطة. على سبيل المثال: كيف أصل، وأين يجب أن أصل، وكيف يمكن أن يأتي الناس ويزورونني، فجأة ستجد أن عمرًا قد مرَّ وأن أبسط رحلة ضرورية لم تحدث بعد؛ فقط لأن هناك الكثير من الشروط والضرورات»[٣].

على عكس هذا الصورة، يعطينا مطهري مثالًا للزهد الإيجابي من خلال والده، الذي كان يعتاد «تناول العشاء مبكرًا، والذهاب إلى الفراش بعد مرور ثلاث ساعات من غروب الشمس، والاستيقاظ على الأقل بعد ساعتين قبل شروق الشمس، وقراءة جزء واحد على الأقل من القرآن»[٤].

أثناء تأسيس الأسس الأيديولوجية لبناء الإسلام النشط، كان مطهري موظفًا في حكومة إيران؛ حيث عمل أستاذًا منذ عام ١٩٥٤م في جامعة طهران، مما أثار

---

(1) Ibid., p. 131.

(2) Ibid., p. 154.

(3) Ibid., p. 164.

(4) Ibid., p. 173.

مشكلة، إذا لم تكن بين زملائه النشطاء، فعلى الأقل في ذهنه. وهو ما يظهر من خلال هذا السؤال الذي طرحه: «يؤكد علماء الإسلام أن (قبول) النيابة من طاغية محرَّم. إذا قَبِل شخص منصبًا من حكومة تكون طاغية، فقد ارتكب ذنبًا، ذنبًا كبيرًا بالفعل. ومع ذلك إذا كان شخص ما يرغب في تولي منصب من حكومة طاغية، ولكن هدفه هو خدمة ومساعدة أولئك الذين ظُلموا، فإن هذا لن يكون خطيئة، بل وفقًا لبعض العلماء الآخرين عمل مستحب، ووفقًا لبعض الآخرين واجب ملزم»[1].

يجب فهم هذا الموقف المتصالح في ظاهره والمتمرد في جوهره تجاه الوضع الراهن في ضوء تصريحات مطهري الواضحة أن «إحدى مسئوليات علماء الإسلام عندما يواجهون مجتمعًا يأكل فيه بعض الناس حتى ينفجر، ويتعذب بعضهم الآخر حتى يحصلوا على وجبة لائقة، في مثل هذه الظروف يجب عليهم الثورة، وملء هذه الفجوة، والقضاء على هذا التناقض»[2].

بناءً على هذا التصور للإسلام، كان مطهري يرى نفسه أنه الآن يقوم بمهمة الإعداد الأيديولوجي الضروري جدًّا حتى يتم اتخاذ تدابير أكثر تطرفًا في وقت لاحق. وحتى ذلك الحين، كان هناك هدفان يجب تحقيقهما في وقت واحد؛ أولًا: يجب أن تدحض جميع البدائل الأيديولوجية العلمانية (وخاصة الماركسية)، وثانيًا: يجب أن يتم تقويض شرعية الوضع الراهن (الثقافي والسياسي على حد سواء). من أجل تحقيق هذين الهدفين، كان من الضروري إعادة بناء جذري للإسلام، يتضمن تفصيلات «الأيديولوجية الإسلامية».

السلطات وشرعيتها:

ربما كان المكون الأكثر أهمية في هذه الأيديولوجية هو السؤال الحاسم حول السلطة الشرعية، ففي عام ١٩٧٠م، نشرت حسينية الإرشاد كتابًا بعنوان (**الخلافة والولاية**)[3]، الذي كتب فيه مطهري مقالًا بعنوان «الشرعية والسلطات»، والذي

(1) Ibid., p. 127.

(2) Ibid., p. 159.

(3) Sorush (ed.). Yadnameh-ye Ostad e Shahid Morteza Motahhari, Op. cit., p. 537.

نُشر بشكل منفصل لاحقًا. هذا نص مهم بشكل خاص لأنه يتناول مسألة الولاية تقريبًا في الوقت نفسه الذي كان فيه الخميني يُلقي محاضراته حول هذا الموضوع في النجف، ونُشر كلا النصين خلال عقد من الزمن قبل أن تصبح هذه الفكرة هي الركيزة المذهبية المركزية للثورة الإسلامية في إيران.

يميِّز مطهري بين الولاية (والتي يعرِّفها بشكل حرفي بمعنى «المساعدة» و«المساندة» و«الولاء») والولاية (التي تعني حرفيًا «أن تكون مسئولًا عن شيء أو شخص ما»). التأثير التراكمي لهذين المعنيين، اللذين يتطابقان في المعنى والدلالة حول شخص الإمام عليّ، هو «المودة» و«الحب» و«الولاء» تجاه قائد عادل وشرعي والمسئولية المتزامنة لهذا القائد تجاه أتباعه. أما الولاء، كما في «الطاعة»، فيتجه من الأتباع إلى القائد: من حيث المودة والولاء. وأما الولاية، كما في «المسئولية»، فتتجه من القائد إلى الأتباع: من حيث الحماية والسيادة.

ولهذا تتضافر الكلمتان، من وجهة نظر مطهري، لتشكل السلطة الشرعية للزعيم المسلم. هناك نوعان من الولاية، وهما الآن يُفهمان بشكل عام للإشارة إلى هذا التطابق الأخير: الولاية السلبية والولاية الإيجابية. يقول مطهري: «من وجهة نظر الإسلام، يُتوقع من المسلمين أن يرفضوا نوعًا معيَّنًا من الولاء وهو الاتفاق الجماعي بشأن السلطة الشرعية للزعيم من ناحية. ومن ناحية أخرى، يُطلب منهم أن يقدموا نوعًا آخر من الولاء ويبذلوا جهدًا لتحقيقه»[1].

الولاية/ الولاء السلبي من المفترض أن يمنع المسلمين من قبول سلطة غير مسلمة تُقدَّم لهم أو تُفرَض عليهم[2]. وعلى الرغم من أن الإسلام ديانة عالمية ومستقلة منفردة، فإن التضامن بين المسلمين ضروري لشرعيتها السياسية. يشير مطهري إلى الآيات القرآنية ذات الصلة ليُجادل بأنه يجب على المسلمين ألا يخضعوا بالولاء تجاه أفراد غير مسلمين[3]، ولكنه أيضًا يبذل جهدًا كبيرًا للتأكيد على أن هذا لا يتعارض مع عالمية الإسلام. بموجب الولاء السلبي، يتم فصل المسلمين

(1) Motahhari. *Vala'-ha va Velayat-ha*, p. 5.

(2) Ibid., p. 6.

(3) Ibid., p. 10.

عن الآخرين، بينما يجمع الولاء الإيجابي بينهم من خلال إحساسهم بالضمير الجماعي. أما الولاء الإيجابي فهو نوعان: عام ومحدَّد؛ الولاء الإيجابي العام ينطبق على جميع المسلمين، «المسلمون في صداقاتهم ولطفهم تجاه بعضهم البعض»، يقتبس مطهري حديثًا نبويًّا: «مَثَلُ المُؤْمِنِينَ في تَوادِّهِمْ وتَراحُمِهِمْ وتَعاطُفِهِمْ، مَثَلُ الجَسَدِ إذا اشْتَكَى منه عُضْوٌ تَداعَى له سائِرُ الجَسَدِ بالسَّهَرِ والْحُمَّى»[١]. من خلال هذا النوع من الولاء، يجتمع المسلمين معًا بشكل عام من خلال إحساسهم الجمعي بوجود الله ونعمه. الولاء الإيجابي العام هو العلاقة الإيجابية بين المسلمين بناءً على طاعة الله والإحسان لبعضهم البعض. يحذِّر مطهري من أن أعداء الإسلام والمسلمين قاموا بعكس وظائف الولاء السلبي والإيجابي، وجعلوا المسلمين يشعرون بالولاء تجاه غير المسلمين، أكثر من تجاه بعضهم البعض.

هناك أيضًا نوع محدَّد من الولاء الإيجابي، الذي هو حق حصري لأهل بيت النبي. على الرغم من أن مطهري يحاول استيعاب المسلمين السُّنة في هذه الرؤية، فإن الولاء الإيجابي المحدَّد هو التفاني الشيعي لأهل بيت النبي بشكل عام ولعليّ على وجه الخصوص. يستحضر مطهري الآية ٥٥ من سورة المائدة التي يصرّ على أنها أُنزلت عن علي، وفقًا كذلك للعديد من المفسرين، بما في ذلك الزمخشري المفسِّر السُّني القوي[٢]، وبالتالي، الحب والتفاني والولاء لأهل بيت النبي، خاصةً لعلي، هو نوع محدَّد من الولاء بحد ذاته.

الولاء بالمحبة هو الحب الحصري والتفاني الواجب لأهل بيت النبي. يُؤكد هذا الحب لأنه «هو الأساس لأنواع أخرى من الولاء»[٣]. إنه يقيم رابطة وثيقة بين أهل بيت النبي وأولئك الذين يتبعونهم، فالولاء بالمحبة هو واجب على المسلمين أن يحبوا النبي وآل بيته. فالولاء الإمامي (أو الولاء للخلافة الشرعية لعليّ وذريته

(١) أخرجه البخاري (٦٠١١).

Ibid., p. 15.

(2) Ibid., p. 18.

أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ / ١١٤٣م) صاحب تفسير (الكشّاف) معدود في المعتزلة (المترجم)

(3) Ibid., p. 22.

بعد النبي)، والذي يتوقف على العصمة[1]؛ هو حق النبي وبعده الأئمة في القيادة الدينية. ويبقى هذا الولاء حقًّا حصريًا للأئمة المعصومين ولا يمتد إلى الآخرين إلا في معناه المعكوس، وهو «قبول هذا الحق» للأئمة، أو الولاء لتولي المسئولية الاجتماعية أو القيادة) هو القيادة السياسية والاجتماعية. والشخص الأول الذي شغل هذا المنصب كان النبي الذي - وفقًا لمطهري - كان لديه ثلاثة أنواع من السلطة: (١) دينية، (٢) قضائية، (٣) سياسية واجتماعية[2]. بعد النبي، كان هذا الحق الحصري لأهل بيته، من خلال عليّ وأبنائه من ابنة النبي فاطمة رضي الله عنهم.

هنا يقدِّم مطهري مناقشة حول كلمة «إمام» واستخداماته المختلفة التي، في ضوء التطورات المستقبلية، ستصبح مهمة للغاية، وتوصَّل في النهاية إلى أنه على الرغم من أن هذا المصطلح عمومًا تم استخدامه بشكل إيجابي وسلبي، أي أنه يشير إلى الحكام العادلين والظالمين على حد سواء[3]، وعلى الرغم من أنه في المذهب السُّني يشير إلى «أي شخص يمكن أن يتعلم منه العقائد الدينية»[4]، فإن كلمة «إمام» أو «أئمة» تشير عادة إلى القائد الصالح والعادل، وفي العرف الشيعي تشير إلى «القادة الصالحين المعصومين الذين هم اثنا عشر شخصًا»[5].

ولاية التصرف أو الولاية التكوينية تشير إلى السلطة الروحية التي يحق للأئمة ممارستها والتي يلتزم بها أتباعهم. من خلال مثل هذه الإشارات إلى أولياء الله وإلى الإنسان الكامل[6]، يصبح من الواضح تمامًا أن اهتمامات مطهري هنا هي في الأساس

---

(1) Ibid., p. 29.

(2) Ibid., pp. 33: 34.

(3) Ibid., pp. 35: 36.

على الدرجة نفسها من الأهمية في فهم موقف مطهري حول الأنشطة السياسية والدينية، انظر كتابه:
Motahhari. *lmamat va Rahbari*, pp. 23: 34, 46: 60, 67: 84.

(4) Motahhari. Vala'-ha va Velayat-ha, Op. cit., p. 34.

(5) Ibid., p. 36.

(6) Ibid., p. 37.

لمزيد من التفاصيل حول فكرة الإنسان الكامل، انظر:

Nasafi. *Kitab Al Insan Al Kamil.*

انظر أيضًا كتابي:

روحانية وصوفية، وبالتالي خارج الساحة السياسية.

مسألة الولاء مركزية في أي نظرية للحكومة الإسلامية، ولخَّص مطهري موقفه بشأن هذه النقطة الحاسمة قائلًا: «من وجهة نظر الشيعة، كلما جرت مناقشة مسألة الولاية، فهناك ثلاثة جوانب لها، وفي كل واحدة من هذه الجوانب يُستخدم مصطلح الإمامة. أولًا: من وجهة نظر سياسية، من هو الشخص الأكثر استقامة وأكثر جاهزية لخلافة النبي في قيادة المسلمين سياسيًّا واجتماعيًّا؟ هذه المسألة في الوقت الحاضر هي قضية تاريخية وعقائدية، وليست قضية عملية. ثانيًا: في تفسير الأوامر الدينية، من هو الشخص الذي يجب الرجوع إليه بعد النبي؟ يؤمن الشيعة بقيادة الأئمة المعصومين الاثني عشر، وهي أيضًا قضية عقائدية وليست قضية عملية. ثالثًا: من وجهة نظر روحية وباطنية، وفقًا للشيعة، في كل وقت معيَّن يوجد إنسان عالمي (إنسان كامل) لديه سيادة غير مرئية على الإنسان والكون، هذا هو السبب في أنه يُسمَّى حجة (دليل)»[1].

للتأكد تمامًا من أن هذا الإنسان الكامل لا يتم الخلط بينه وبين أي شخصية تاريخية، يؤكد مطهري بقوة: «غرض ولاية التصرف أو الولاية التكوينية، ليس كما افترض بعض الجهلاء، أن إنسانًا من بين البشر يتولى موقف الولاية أو النيابة على العالم بحيث يكون نائبًا عن الله يتحكم في الأرض والسماء ويكون الخالق والرازق ومُحيي الموتى»[2].

ويضيف أيضًا أن النوع الرابع من الولاية هو لا شك «مسألة صوفية»[3]، ويشير في ذلك بشكل مكثف إلى كتابات الطباطبائي حول هذا الموضوع[4]. ولكن هذه الإشارات، وكذلك خطابه الذي تبنَّاه هو في الحقيقة مناقشة لاهوتية وروحانية، ولا تهتم بشكل فعَّال بالآثار السياسية أو التاريخية أو المعاصرة للموضوع محل النقاش

The Sufi Doctrine of The Perfect Man; *A View of the Hierarchical Structure of Islamic Culture.*

(1) Motahhari. Vala'-ha va Velayat-ha, Op. cit., p. 38.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 42.

(4) Ibid., pp. 48: 50.

(الشرعية والسيادة). يظهر ذلك بوضوح في تقييم مطهري لولاية النوع الرابع (ولاية التصرف): «لن يكون هدفه مالك ولاية التصرف اكتساب السلطة والسيطرة على العالم، بل سيكون هدفه بالضبط عكس ذلك، أي أنه سيكون «الوضوح» و«التواضع» و«الفناء» و«عدم الوجود» في حد ذاته، وهذا هو الطريق لتحقيق الطاعة المطلقة»[١].

وأخيرًا، يحدِّد مطهري[٢] خمس مراحل يصل بها الشخص إلى ولاية التصرف: (١) السيطرة على النفس البشرية، (٢) السيطرة على الفكر، (٣) الاستقلال عن الجسد، (٤) السيطرة على الجسد، (٥) السيطرة على العالم الخارجي. جميع هذه المراحل، ونتيجتها التراكمية، مرة أخرى تنتمي بالكامل إلى النطاق الروحي والماورائي، ومن ثَمَّ هي امتدادات للجانب الروحي في التشيع، وهي جزء من مناقشات مطهري الأيديولوجية. ويمكننا تتبُّع أصول هذه الأفكار في عالم مطهري إلى سنوات دراسته مع الطباطبائي، الذي زرع في طالبه الشاب انحيازًا خاصًّا نحو البعد الروحي الصوفي للشيعة.

من اللافت للنظر أن نرى كيف كان مطهري مشغولًا بأسئلة الولاية والإمامة تقريبًا في الوقت نفسه الذي كان فيه الخميني يتناول مسائل مماثلة في النجف، ومع ذلك يبدو أنه لم يكن على دراية بالاستخدامات السياسية لهذه المصطلحات. بالنسبة لمطهري، من الواضح أن المسألة كانت طبيعتها اللاهوتية تستدعي اهتمامًا بحثيًّا ومدرسيًّا. لماذا اختار مطهري، الذي كان على تواصل مباشر مع الخميني[٣]، أن يرفض بشكل كامل وبإصرار بالغ أي تطبيق سياسي معاصر أو شرعي للمصطلح، في الوقت نفسه الذي كان فيه الخميني يضع نظريته عن ولاية الفقيه كركن من أركان

---

(1) Ibid., p. 52.

(2) Ibid., p. 53: 64.

(٣) انظر على سبيل المثال خطاب الخميني لمطهري بتاريخ الأحد ٢٤ مارس ١٩٦٨م، وخطاب آخر في التوقيت نفسه تقريبًا في كتاب:

Khomeini. *Sahifeh-ye Nur*, vol. 1, pp. 142: 143.

يحتوي الخطاب الأول على ترخيص لمطهري في جمع الضرائب الدينية نيابة عن الخميني، ويعكس الثاني قلق كل من الخميني ومطهري بخصوص تغلغل العناصر غير المرغوب فيها في داخل أوساط الحوزة العلمية في قُم.

مطالبته بالسلطة السياسية! من المؤكد أن مطهري تعامل مع المصطلح أكثر من حيث تأثيراته الروحانية، في حين أن الخميني ناقشه خارج إطاره الشرعي، ومع ذلك فإن توقيت هذا الاختلاف بين الاثنين هو أمر مذهل.

عن الله ومخلوقاته (بالإشارة للكتاب الرابع لسانت أوجستين):

على الرغم من الاختلاف الواضح بين كل من الخميني ومطهري حول ولاية الفقيه، فقد أعطى الثاني أهمية ومركزية لفكرة الولاية في داخل الثقافة السياسية الشيعية، وهو ما ساعد في تأسيس مجموعة مهمة ومنسية من المشاعر المهمة في أوساط دوائره، فقد شعر مطهري دائمًا بضرورة عدم منح الماركسية مجالًا حرًّا في الداخل الإيراني؛ لذا بينما كان يهتم بإعادة تأهيل «الأيديولوجية الإسلامية» - واجهة الإطلاق للثورة الإسلامية المستقبلية - اهتم أيضًا بأن يشوه أكبر منافس لها من حيث احتكارها للحقيقة السياسية؛ أي الماركسية. خلال العام الدراسي ١٩٦٩: ١٩٧٠م، دُعي مطهري من قِبل جمعية الطلاب المسلمين في كلية تدريب المعلمين في طهران لتقديم سلسلة من المحاضرات نُشرت في وقت لاحق في عام ١٩٧١م تحت عنوان (**أسباب الانجذاب للمادية**)، وجرت ترجمة هذا الكتاب في وقت لاحق إلى العربية ونُشر في بيروت[1].

كانت نهاية الستينيات وبداية السبعينيات هي ذروة جيل جديد من الفكر والأفعال والتعاطف مع الماركسية في المجتمع الإيراني الحضري، وكانت حركة فدائيي خلق أبرز تجسيد للأفكار الماركسية في إيران، وبينما كانت حكومة الشاه تبذل قصارى جهدها لقمع هذه الحركة؛ حاولت أن تنفي رسميًّا أي وجود لها. ولكن مطهري، الذي كان دائمًا مراقبًا حادًّا للمشهد السياسي والفكري الإيراني، لم يمكنه أن يظل متفرجًا على انتشار اتجاهات الماركسية في أوساط الشباب الإيراني. وفي حين كانت الحركة الإسلامية الفعالة ضد النظام الحاكم في حالة سُبات منذ انتفاضة الخميني عام ١٩٦٣م، كان أقل ما يمكن أن يفعله أنصار الحركة الإسلامية هو مواجهة الثوار الماركسيين وتصورهم المادي للتاريخ.

(1) Sorush (ed.). Yadnameh-ye Ostad e Shahid Morteza Motahhari, Op. cit., p. 538.

على جبهة القوى الدينية التي بدأت في التشكل في السنوات الخمس التي أعقبت الانتفاضة في يونيو ١٩٦٣م، كانت أواخر الستينيات من القرن الماضي فترة هادئة نسبيًّا من حيث النشاط السياسي الفعَّال، وأُتيح مزيد من الوقت لبناء الأسس الأيديولوجية للحركة. في هذه الظروف، أطلق مطهري مرة أخرى هجماته الأشد على المادية الفلسفية، وصرَّح محاولًا إعادة اكتشاف الإسلام: «الاعتقاد بالله أمر صحي، والمادية هي المرض. يجب طرح السؤال: لماذا أصبح هؤلاء الأشخاص مرضى، وما هي العوامل التي سبَّبت مرضهم!»[١].

من أجل دحض الادعاء الماركسي بالأصالة في نسختهم من المادية (التاريخية)، قدَّم مطهري تاريخًا تفصيليًّا حيث قدَّم حججًا تاريخية يدَّعي فيها أن «هذا النوع من التفكير أي المادية ليس بجديد. يجب ألا يفترض أن ظهور هذا النوع من التفكير هو نتيجة للتطورات الصناعية والعلمية الحديثة، إنه من بين أقدم أشكال التفكير البشري»[٢].

بناء على هذه الخلفية، قدَّم مطهري عددًا من الأمثلة على التعبير عن المادية في التاريخ الإسلامي الثقافي[٣]، وهدف مطهري من إعطاء هذا التاريخ للمادية إلى تشويه ادعاء الماركسيين بأن نسختهم من المادية متجذرة في التقدم العلمي الحديث. ويذكر مطهري أن هذا الادعاء «هو مزحة من كونه حقيقة جادة»[٤]، ولكن من خلال تقديم مثل هذه السوابق المادية للمادية، فإن مطهري يعكس في الواقع تصريحاته السابقة التي قدَّمها في أوائل الخمسينيات في كتابه (**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**) بأن «الماديين كانوا يصنعون تاريخًا ملفقًا لأنفسهم، وأنه ليس كل فيلسوف يؤمن بأولوية المادة هو فيلسوف مادي بمعنى أنه ينكر وجود الميتافيزيقا»[٥].

(1) Motahhari. Elal e Gerayesh beh Maddi gari, Op. cit., p. 58.

(2) Ibid., p. 60.

(3) Ibid., p. 61: 63.

(4) Ibid., p. 64.

(٥) انظر مقدمة مطهري لكتاب الطباطبائي:
Osul e Falsafeh va Ravesh e Realism, Op. cit., vol. 1, pp. K: KA.

الهدف الأساسي لمطهري في سلسلة المحاضرات هذه كان تحديد مجموعة العوامل التي كانت في رأيه مؤثرة في جعل المادية (التاريخية) مغرية، سواء في «الغرب» أو في المجتمعات الإسلامية. كان أولى وأهم هذه العوامل بالنسبة للمثقفين هو «نقائص المفاهيم الدينية للكنيسة المسيحية»[1]، فذكر: «أنه سواء من خلال اقتراح مفاهيم غير مناسبة في اللاهوت، أو من خلال سلوكها اللا إنساني تجاه الجماهير، وخاصة تجاه العلماء وأصحاب الأفكار الحرة؛ فقد كانت الكنيسة المسيحية من بين العوامل الرئيسية في جاذبية الماديين لكل من العالم المسيحي، والعالم غير المسيحي»[2].

أكد مطهري أن مفهوم «الله» الذي روَّجت له الكنيسة المسيحية كان «طفوليًّا» بما يكفي لعدم أخذه على محمل الجد من قِبل أولئك الذين انجذبوا إلى المبادئ العلمية؛ نتيجة لذلك رفض الشبان المفكرون العالم الذي تروِّج له الكنيسة تمامًا. كما يجادل، من خلال إشارة ثانوية إلى أوجست كونت[3]، في أنه كلما جرى التأكيد على السببية المادية بشكل أكبر في التقدمات العلمية الأوروبية، جرت إزاحة الإله إلى العالم المجهول ومن ثَمَّ تدريجيًّا إلى الإنكار الكامل لوجوده. ثم يتناول مطهري هذه الحجة بما فيها من تناقض منطقي ويؤكد أن مثل هذه المفاهيم لله كسبب مباشر للأحداث المادية هي أساسًا حجة خاطئة[4]. كما يعارض تصنيف أوجست كونت للتاريخ البشري في ثلاث فترات متميزة: (١) الميتافيزيقي، و(٢) الفلسفي، و(٣) العلمي، مؤكدًا أن هذا التصنيف «خاطئ للغاية»[5]، وأنه ضمن الإطار الإسلامي، كانت هذه المراحل الثلاث موجودة معًا بشكل متداخل: «لذا يجب أن نذكِّر السيد أوجست كونت ورفاقه أن هناك نموذجًا رابعًا أي الإسلام، الذي يجهله كونت ومناصروه»[6].

(1) Motahhari. Elal e Gerayesh beh Maddi gari, Op. cit., p. 69 ff.

(2) Ibid., p. 71.

(3) Ibid., p. 75.

(4) Ibid., p. 79.

(5) Ibid., p. 84.

(6) Loc. Cit.

ينتقد مطهري بشدة الكنيسة المسيحية على استخدامها العنف لقمع حرية الفكر في العالم المسيحي[١]، في الوقت نفسه يدافع عن أن الإسلام حافظ على أن الدين ينبغي تحديده بشكل عقلاني بدلًا من التقليد الأعمى أو الإكراه[٢].

السبب الثاني الرئيسي لجاذبية المادية التاريخية في «الغرب» يتعلق بالمفاهيم الفلسفية الغربية وفشلها في تأسيس صحة المجال اللاهوتي[٣]. يشير مطهري إلى هيجل، وسبنسر، وكانط، وعجزهم - في رأيه - عن إثبات وجود السبب الأول. فبينما لم يتمكن هيجل من تفسير وجود السبب الأول كجوهر بذاته؛ أكد مطهري أن الفيلسوف الشيعي الملا صدرا نقل نقطة التركيز من الطابع (ماهية) إلى الوجود (وجود)، وبما أن السببية هي واحدة من الصفات الأساسية للوجود على مستوى معيَّن، فإن ذلك لا يعني أنه يجب أن تكون صحيحة على النحو نفسه لتفسير مستوى أعلى من الوجود.

على الرغم من أن مطهري لم يفسِّر نظريته بشكل كافٍ، لكنه نجح في تفسير اقتراح الملا صدرا التجديدي في الأنطولوجيا الإسلامية، التي تقول بأن الاختلافات يمكن أن تتواجد بين مستويين للوجود. ففي شرح الملا صدرا لفكرة الحركة الجوهرية فإن المؤشرات الأنطولوجية للوجود تنتقل من مستوى لآخر[٤]. وأضاف مطهري أيضًا عامل عدم الخطأ[٥] كسبب أساسي لأي شيء آخر مختلف عن السبب الأول الذي لا يحتاج إلى مسبِّب. السببية هي علامة على الخطأ في المسبَّب (بفتح الباء) وفق الملا صدرا، فإن الأشياء الموجودة هي كاملة وكافية بذاتها، ولا تحتاج إلى سبب لكي تكون موجودة.

---

(1) Ibid., p. 85.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 95.

(٤) لدراسة مهمة ودقيقة حول فلسفة الملا صدرا، انظر:
Ashtiani. *Sharh e Hal va Ara' e Falsafi-ye Molla Sadra*.

لنسخة إنجليزية:

Rahman. *The Philosophy of Mulla Sadra*.

(5) Motahhari. Elal e Gerayesh beh Maddi gari, Op. cit., pp. 123: 124.

يتابع مطهري النقاش وينقله إلى النظرية الداروينية ويجادل ضد الآثار المترتبة على نظرية داروين للتطور فيما يتعلق بالفهم الديني للإنسان؛ فيعتقد أن نظرية داروين منحت «الغرب» سببًا آخر ليكون التصور المادي للعالم جذابًا بالنسبة إليه. يعتبر مطهري أن تصور ديفيد هيوم، الذي شكَّك في كلية وشمول العالم، هو إشكالية غربية أخرى تسهم في انتشار (المادية التاريخية)[١]. وبعد رفضه رأي هيوم حول أربع مسائل رئيسية، يستخلص مطهري أن في مقابل رؤية هذا العالم الغربي، فإن العالم موجود في نظام مُحكَم ومتجانس.

أخيرًا، يشير مطهري إلى مجموعة ثالثة من المفاهيم التي بسبب عدم كفايتها أسهمت في نشر المادية، هذه المفاهيم متعلقة بالعوامل السياسية الاجتماعية. في هذا السياق، يُجادل مطهري بأن الإيمان بوجود الله كان له علاقة بالخضوع السياسي، مما أدى إلى «الارتباط الحتمي بين حقوق تقرير المصير الوطني والإلحاد»[٢]. ويؤكد مطهري (مقتبسًا من أقوال الإمام عليّ) أن الإسلام لم يروِّج أبدًا لفكرة قبول حاكم ظالم[٣]. وبناءً على ذلك، يعتبر مطهري أنه من الممكن أن يكون الشخص متمردًا سياسيًّا ومتدينًا في الوقت نفسه. ووفقًا لهذه الأفكار المشتركة بين مطهري وشريعتي؛ فإنه من الممكن وفقًا لهذا الفهم للإسلام وللأيديولوجية الثورية أن يكون الإنسان ثوريًّا ومدفوعًا بالدوافع الإسلامية. إنما في الغرب فالمؤسسة الدينية تؤيد الوضع القائم، بينما التيارات الإلحادية هي التي تدافع عن القضايا والخطاب الثوري. أما الحال في الإسلام فهو العكس تمامًا؛ فالإسلام هو القادر على تحدي الوضع القائم وطرح بدائل ثورية.

الأسباب الثلاثة لجاذبية المادية التي ذكرها مطهري، متعلقة بجاذبية الأيديولوجية المادية لـ «الغرب». هناك ثلاثة أسباب إضافية مشتركة بين «الغرب» والمجتمعات الإسلامية[٤]، تكمل تشخيصه للمادية باعتبارها وسيلة فلسفية لمقاومة

(1) Ibid., pp. 174: 197.

(2) Ibid., p. 202.

(3) Ibid., pp. 203: 204.

(4) Ibid., p. 205.

الدين، والتي يجب تشخيصها والتعامل معها كمرض. من خلال الدعوة للإيمان الذي هو طبيعي ومتلائم مع الطبيعة البشرية، أراد مطهري إضعاف قبضة الماركسية الفكرية على النشطاء الإيرانيين من الشباب.

العامل الأول في العوامل الثلاثة المشتركة، يتعلق بالأشخاص عديمي الخبرة في الأمور الدينية الذين يتصدون لإعطاء آراءهم غير المستنيرة حول المسائل اللاهوتية المعقَّدة، ولأن أفكارهم وتعبيراتهم ساذجة وبدائية، فإنها لا تقنع جمهورهم المتعلم الذين يميلون بدورهم أكثر نحو التفسيرات المادية: «إنها كارثة عظمى أن الأشخاص غير العارفين بأمور المدرسة اللاهوتية الفكرية ولا على علم بمنظومة الفكر المادي؛ يستفيدون من فوضى النشاطات الدينية وخاصة بين الشيعة، ويكتبون كتبًا لنقد المادية. في هذه الكتب يطورون أفكارًا غير حقيقية وغير منطقية مما يستدعي كثيرًا من التهكم والسخرية، وفي النهاية فمثل هذا الدعاية تصب في مصلحة المادية»[1].

يمكننا أن نرى هنا أن السبب في انتقاد مطهري للمادية نابع من خلفية تتعلق بالتقوى، ولكنها غير متأصلة في الأدبيات، وأنها متأثرة بشكل كبير بالتفاعلات في بازار طهران، وقُم، ومشهد؛ وغيرها من المراكز الحضرية التي كانت مليئة بالتفسيرات «العلمية الغربية» للمعجزات أو التفسيرات القرآنية للتطورات العلمية. وفي الحقيقة فإن مطهري اعتمد على هذه التفسيرات التي أنتجتها النوايا الطيبة لزملائه في داخل الحوزة العلمية حول أسباب جاذبية المادية للمثقفين الإيرانيين.

السبب الثاني لجاذبية المادية المشتركة في «الغرب» والمجتمعات الإسلامية هو «الزاهدون الجهلاء» الذين ينكرون العالم وغرائز الإنسان الطبيعية بشكل جذري، ومن ثَمَّ يمنحون ذخيرة إضافية للماديين[2]. وعلى غرار ما فعل مطهري في السبب الأول، فإنه يستكمل جهوده في إيضاح أن الإسلام يحتفي بالحياة وبالجوانب الاجتماعية لحياة الإنسان.

(1) Ibid., p. 212.

(2) Ibid., p. 218.

الفساد في البيئة الاجتماعية، وبالتالي الروحية، هو العامل الثالث المشترك في الدفع نحو المادية[1]. قال مطهري إن جاذبية الأفكار النظرية والأخلاقية الموجودة في الثقافة المؤمنة يمكن ألا تحظى بالتأييد في سياق ينكر هذه المفاهيم ويستهزئ بها. ويستخدم نقاشًا سياسيًّا لكي ينتقد النظام السياسي والوضع القائم ويحمِّله مسئولية إنتاج سياق يائس ومتشكك بما يؤثِّر بشكل سلبي على أي أفكار ذات طبيعة ميتافيزيقية. إن هذا الخط من أفكار مطهري يؤكد بشكل إيجابي على الطابع الثوري للإسلام.

ثم يستنتج مطهري أن جميع هذه العوامل هي تاريخية، وأن السبب الرئيسي لجاذبية المادية في العصر الحديث هو طابعها المتمرد والثوري: «اليوم يميل الشباب إلى الاعتقاد بأنه إما أن يكون الإنسان مؤمنًا متسامحًا، يبحث عن الراحة، صامتًا ولا مباليًا، وإما أن يكون ماديًّا نشطًا ومتمردًا، وعدوًا للاستعمار والقمع والطغيان»[2].

يعترف مطهري أولًا بأن «المفاهيم الدينية في زماننا تفتقر إلى أي شكل من أشكال البطولة»[3]، ثم يحاول إعادة قراءة عدد من الآيات القرآنية ليجادل «هل من الممكن أن نجد أمثلة على البطولة أكثر من هذه الآيات؟» يرى مطهري أن القرآن من البداية إلى النهاية هو ملحمة القتال والحرب المقدسة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[4]، بل إنه يفسر التقية بشكل مختلف؛ فالتقية هي ممارسة شيعية مفهومة تاريخيًّا على أنها ممارسة لـ «الخوف الحذر»، أو للاحتماء بشخص غير معروف، أو للتظاهر بأن الشخص ليس شيعيًّا إذا كانت هذه الهوية تثبت خطورتها على السلامة الشخصية. «التقية» كما آمن مطهري - وهو في هذا يتشابه مع شريعتي - «تعني أن توجِّه المزيد من اللكمات وتتلقى أقل»[5]، ولكنه يرى أن هذا المعنى تم تشويهه

(1) Ibid., p. 226.

لانتقادات مشابهة بخصوص المادية التاريخية والفلسفية، انظر:

Motahhari. *Naqdi bar Marxism*, pp. 57: 124.

(2) Motahhari. Elal e Gerayesh beh Maddi gari, Op. cit., p. 238.

(3) Ibid., p. 239.

(4) Ibid., p. 243.

(5) Ibid., p. 245.

لكي يعني «الهرب من ساحة المعركة وتركها للأعداء»[1]؛ ولهذا يحاول مطهري إعادة المعنى الثوري الحقيقي لهذه الممارسة، في حالة ما إذا كنا نرغب في أن يحل الإسلام كعقيدة ثورية محل المادية. وكعادة مطهري وأفكاره، فهناك قوتان تحركان اهتماماته: محاربة الإلحاد (الماركسية)، وبدء حركة ثورية ضد الوضع القائم. في بعض الأحيان من الصعب التمييز بين أي منهما هو السبب الرئيسي: هل تركيز كل شيء وأي شيء لمحاربة الإلحاد لدرجة تبنِّي حركة ثورية، أم كل شيء وأي شيء لبدء ثورة ضد الوضع القائم لإعادة قراءة وتركيب إيمانك إلى المستوى، وبالمصطلحات، لمنافسها الأقرب؛ أي الماركسية؟

يبدو أن الأجندة الرئيسية لمطهري في نهايات الستينيات تركز على: ١) مواجهة المنافس الرئيسي للأيديولوجية الإسلامية، أي المادية الثورية، ٢) مهاجمة الوضع القائم في شقه السياسي والديني وتحميله مسئولية هذا الوضع، وأخيرًا ٣) إعادة تركيب الإسلام بشكل يتناسب مع طابع ثوري يمكن للشباب أن يُحشَدوا وراءه بدلًا من انضمامهم للتيارات المادية. هذا الهدف الأخير استطاع أن يكون بديلًا أكثر مصداقية في مقابل الراديكالية العلمانية الصرفة، ففي النهاية هذه القراءة للإسلام توفر غطاءً آمنًا ومريحًا ومعروفًا وأصيلًا للجمهور، ويمكن أن يُستخدم كقوة تعبوية بشكل فعَّال. فالأيديولوجية الإسلامية، بعبارة أخرى، تعالج المشكلتين الرئيسيتين في الأيديولوجية المادية (الماركسية): (١) إحساس بعدم الارتياح والاضطراب الناتج من العمل داخل سياق علماني أجنبي، وهو الأمر الذي يثير القلق دائمًا، و(٢) الفجوة العميقة بين اللغة الثورية المستوردة والمواطنين المحليين المصرِّين على استخدامها، من ناحية، والجمهور السياسي الضخم الذي من المفترَض أن تقوده إلى الاقتناع الأيديولوجي والعمل السياسي، من ناحية أخرى.

طوال كتاب **(أسباب الانجذاب للمادية)**، يُصرُّ مطهري على معنى واحد وموحَّد لـ «الإسلام»، والذي لا يأخذ في الاعتبار التغيرات والتفاصيل التاريخية. فعلى سبيل المثال: يقول بشكل قاطع إنه في الإسلام يجب «تحديد المذاهب

(1) Ibid., pp. 245: 246.

الدينية، وليس تقليدها أو فرضها»[١]، وهو هنا يقلِّل بشكل تام من التوجه العقائدي واللاهوتي في التقليد الأشعري في تاريخ اللاهوت الإسلامي، والذي يدينه هو نفسه في مواضع أخرى[٢]، باعتباره غير عقلاني ومتعصبًا بشكل أعمى. يرتبط هذا بشكل مباشر بالطريقة التي يتعامل بها مطهري مع الغرب؛ فالقسم الأول من الكتاب يتعلق بشكل مباشر بمسئولية الغرب في انتشار المادية، وفي هذا السياق يلوم مطهري كلًّا من الدين الغربي (أي المسيحية) والفلسفة الغربية والعوامل الاجتماعية والسياسية في هذا الانتشار، ففي انتقاده أفكار هيجل على سبيل المثال يصف أفكار هذا المفكر الغربي بأنها طفولية[٣].

نظرية الحكومة:

بينما تركَّز اعتماد مطهري في انتقاده للعلمانية على المصادر المترجمة للأيديولوجية الأوروبية، فإنه رجع إلى المصادر الشيعية التقليدية في بناء تصوره عن اليوتوبيا المستقبلية. في عام ١٩٧٢م، وجَّه مطهري اهتمامه بالكامل إلى نهج البلاغة، الذي يعود اهتمامه به إلى عام ١٩٤١م عندما غادر قُم إلى أصفهان؛ «للهروب من حرارة الجو»[٤]؛ حيث التقى حاج ميرزا علي أقا شيرازي الأصفهاني. دائمًا ما تحدَّث مطهري بكل تقدير وتواضع عن هذا السيد وعلاقته بنهج البلاغة: «هذا الأستاذ عاش وتنفَّس مع نهج البلاغة. كانت روحه متزامنة مع هذا الكتاب، وقلبه معلَّقًا به»[٥]. وبعد هذا الصيف القصير مع حاج ميرزا علي أقا، عاد إلى قُم وإلى دراسته الفقهية مع آية الله البروجردي والخميني، ودراسته الفلسفية مع الطباطبائي. ولكن اهتمامه بنهج البلاغة والإمكانات التي يقدِّمها لقراءة سياسية نقدية ظل موجودًا حتى بداية السبعينيات حين قدَّم أول مجموعة من خمس محاضرات حول هذا الكتاب في

(1) Ibid., p. 85.

(٢) كما ورد في مطهري:

Seyri dar Nahj al Balaghah, pp. 45, 50.

(3) Motahhari. Elal e Gerayesh beh Maddi gari, Op. cit., p. 102.

(4) Motahhari. Seyri dar Nahj Al Balaghah, Op. cit., p. viii.

(5) Ibid., p. x.

حسينية الإرشاد[1]، وتم نشر هذه المحاضرات تدريجيًّا في مجلة (**مكتبة الإسلام**)، وهي مجلة أسهم في إنشائها مطهري. في عام ١٩٧٤م، كتب مطهري مقدمة لهذه المقالات ونشرها ككتاب بعنوان (**قراءة في نهج البلاغة**)، ومنذ ذلك الحين، أُعيد طبع هذا الكتاب مرارًا وتكرارًا. كما تم نشر ترجمة عربية له من قِبل محمد علي تسخيري في قُم[2]، مما جعله متاحًا لجمهور ثوري أوسع.

نهج البلاغة هو مجموعة من الخطب تُنسب إلى الإمام عليّ (أول الأئمة الاثني عشر)، وتحتل مكانة كبيرة بالنسبة للشيعة المسلمين، فهي في المرتبة الثانية بعد القرآن. وهدف مطهري إلى إعادة تفسير نهج البلاغة بطريقة تظهر الرسالة الثورية الكامنة فيه وجعلها ذات صلة مع السياق التاريخي المعاصر.

لغة مطهري في كتابه (**قراءة في نهج البلاغة**) هي لغة حذرة ورمزية بسبب الوضع السياسي في ذلك الوقت. وكان عليه استخدام لغة استعارية لمواصلة كتابته، خاصة في أوائل السبعينيات عندما كانت الحكومة الإيرانية تفرض سيطرة صارمة على الأصوات المعارضة. خاصة مع التصاعد في أسعار البترول واحتفالات الشاه الصاخبة بالذكرى ٢٥٠٠ للعرش الإيراني، التي أعطت النظام السياسي إحساسًا مصطنعًا بالقوة والتمكن. فيما بعد، أصبحت كتاباته أكثر جرأة وإصرارًا، ولكن الروح الثورية لخطبه كانت حاضرة حتى في أعماله الأولى. تفسير النص المقدَّس بطريقة ثورية كانت إستراتيجية آمنة ومستدامة سمحت له بتطوير خطاب سياسي ثوري قوي ببطء.

في أي إعادة تفسير ثورية للإيمان التقليدي وتحويله إلى إطار أيديولوجي جديد، من المعتاد أن تجري مهاجمة الماضي القريب مع تمجيد التاريخ البعيد؛ لجعل القضية الثورية أكثر فاعلية من خلال منحها قوة أيديولوجية قوية. كان اهتمام مطهري بنهج البلاغة في أوائل السبعينيات يتضمن أيضًا نقدًا لأجيال سابقة؛ لأنها أهملت تعاليم الإمام عليّ. «علينا أن نعترف أننا كشيعة ارتكبنا خطأ أو على الأقل كنا جاهلين بالشخص الذي نفخر باتباعه. لقد كنا غير راغبين أو غير قادرين على معرفة

(1) Sorush (ed.). Yadnameh-ye Ostad e Shahid Morteza Motahhari, Op. cit., p. 538.

(2) Ibid., footnote 2.

عليّ»[1]، ولكن ما يجب التأكيد عليه هو أن القوى التي تخالف هذه القراءة الراديكالية والثورية للإسلام هي بالتحديد مجموعة الممارسات السلبية للمعتقدات الدينية، التي تحافظ على الطبيعة الساكنة غير الثورية للدين. هذه الممارسات السلبية هي الممارسات التي يجب على أي محاولة لإعادة إحياء الدين وإعطائه محتوى سياسيًّا أن تقاومها. وصرح قائلًا بأن: «أولئك الذين يعتقدون أن المشكلات السياسية هي مسائل هامشية، وأن ما يهم حقيقة هو مسائل الطهارة والنجاسة؛ فعليهم أن يراجعوا موقفهم»[2]، وهو في هذا الموقف يتشابه مع أستاذه ومعلمه الخميني الذي أدان هو الآخر التدين اللا سياسي.

أحد الموضوعات الأساسية التي طوَّرها مطهري في قراءته لنهج البلاغة هي مسألة شرعية الحكومة الإسلامية. ويستشهد بالخطبة رقم ٢١٤ من نهج البلاغة كقول نهائي للإسلام الشيعي بشأن هذا الموضوع: «من بين الحقوق التي جعلها الله – عزَّ وجلَّ – واجبة هي حق الحاكم على رعيته وحق الرعية على الحاكم. إن هذا واجب قد فرضه الله – عزَّ وجلَّ – على كل من الطرفين على الآخر. وهو نظام أسَّسه الله – عزَّ وجلَّ – لفائدتهما المشتركة ولمصلحة الرعية. والرعية لن تنجح إلا من خلال نجاح حكامها، والحكام لن ينجحوا إلا من خلال قوة رعيتهم. وبناءً على ذلك، عندما تؤدي الرعية واجباتها تجاه حاكمها، ويؤدي الحاكم واجباته تجاههم؛ ستتحقق العدالة، وتقوى مبادئ الإيمان، وتتماسك تطبيقات العدالة، وتنضبط السلوكيات التقليدية في اتجاهاتها الصحيحة؛ ولهذا ستكون الأوقات سلمية، والدولة مستدامة، وستفشل خطط الأعداء»[3].

جميع هذه الصفات للدولة المثالية المُقترحة ضمنيًّا على أنها غير موجودة في الوضع الحالي للأمور، ولكن الأهم من ذلك فإنها تشير إلى ما هو أبعد من ذلك وتُعدّ بالنموذج الثوري الذي سيتم تحقيقه عندما يكون الوقت مناسبًا.

---

(1) Motahhari. Seyri dar Nahj Al Balaghah, Op. cit., p. 38.

(2) Ibid., p. 102.

(٣) النص العربي الأصلي موجود في مطهري:

Ibid., p. 107.

العدالة: الفضيلة السياسية العليا:

من خلال إحياء مثل هذه المشاعر والتصورات للسلطة في الإسلام، يضفي مطهري قوة ثورية كبيرة على خطابه السياسي. واستفاد من العقد الحاسم للسبعينيات حينما كانت برامج التحديث التي قام بها الشاه في ذروتها. ويتكرر ظهور فكرة العدالة وحضور الإمام عليّ في خطب وكتب مطهري. ويمكننا قراءة البُعد السياسي في تركيز مطهري على «العدالة»؛ حيث يشير ضمنًا، ولكن بشكل مؤكد، إلى غيابها في هياكل الدولة في ذلك الوقت. ما يميز خطب مطهري عن تلك التي ألقاها آل أحمد وشريعتي هو تأسيس حججه على النصوص والتقاليد الإسلامية التقليدية المرتبطة بسياقات تاريخية وفلسفية واجتماعية ولاهوتية مختلفة، ومع هذا استدعاؤها وتكييفها مع ظروف زمنه.

لمواجهة الاستسلام السلبي للوضع القائم، أكد مطهري أنه نظرًا لأن العدالة هي مسئولية دينية واجبة على الإنسان[1]، فإنه لا يمكن للشخص أن يظل مجرد متفرج ومشاهِد لممارسات الظلم، حينما ينقسم العالم إلى طبقتين (مفهوم الطبقة مفهوم ماركسي استعاره مطهري واستخدمه بشكل مكثف دون أن يكون واعيًا بالضرورة بالبعد الاجتماعي للتعريف أو وزنه الأيديولوجي) بين طبقة مستبِدة وطبقة مستبَد بها، طبقة متخمة وطبقة محرومة، في هذه الحالة لا يسمح الإسلام للإنسان أن يقف متفرجًا من دون أن يفعل أي شيء[2].

أعلن مطهري أن العدالة لا يمكن «التفاوض حولها» أو «تأجيلها»[3]، «العدالة» هي العامل الأساسي الذي ينبغي أن تستند إليه كل دولة. في هذه الحالة، يناقش مطهري مباشرة مسألة الشرعية السياسية ويربطها مباشرة بمسألة الدولة. والعدالة في هذه الحالة، أو أي مفهوم آخر يتصل بها، هي العامل الذي يجعل أي دولة مشروعة. فيما يتعلق بسؤال «هل العدالة أم جودة الحياة هي الأفضل؟»، زعم أن الإمام عليًّا أجاب أنها «العدالة»؛ لأن «العدالة تضع الأمور في مكانها الصحيح، بينما جودة

(1) Ibid., p. 114.

(2) Ibid., p. 115.

(3) Ibid., pp. 115: 116.

الحياة تبعدها عن اتجاهها الصحيح»[1]. بعبارة أخرى؛ توجِّه العدالة مسار الشئون البشرية نحو العادية، بينما «الجودة» تشوِّه وتفرض أوضاعًا غير عادية وتعمِّق الفروق بين من يملكون ومن لا يملكون. ومِن ثَمَّ فالعدالة الدائمة هي أكثر أهمية للدولة المشروعة من الجودة المؤقتة.

انطلاقًا من هذه النظرة لـ «العدالة» باعتبارها عاملًا أساسيًّا للدولة، يعتبر مطهري «الحكومة» مجرد «نائب» و«وكيل» و«ممثل» للشعب[2]. من خلال استخدام هذه المصطلحات القانونية الفنية، شكَّك بشكل ضمني في شرعية حكومة الشاه، فقد كان حكم الشاه المتسلط بعيدًا كل البعد عن أي من هذه المفاهيم الشرعية (الشيعية) للحكومة. ولكن في الوقت نفسه، من خلال نهج البلاغة، أكد مطهري على الاحتياج للحكومة وضرورتها. وذكر مطهري أن «عليًّا عليه السلام» أكد مرارًا على ضرورة وجود حكومة قوية. وعارض موقف الخوارج الذين كانوا يؤكدون أن «القرآن كافٍ بنفسه وأنه ليست ثمة حاجة لوجود حكومة»[3]، وأكد أنه في حالة غياب الحكومة الصالحة فإن وجود حكومة غير صالحة هو أفضل بالتأكيد من غيابها بالكلية: «لا يوجد أمام الناس خيار سوى أن يكونوا خاضعين لحكم حاكم، سواء أكان سيئًا أم جيدًا. فهذه الحكومات تستطيع على الأقل أن تمنع الفوضى وعدم الخضوع للقانون وحكم الغابة»[4].

ما بين «الدولة» و«الحكومة»، ينتقل مطهري إلى الحاجة الضرورية لوجود حاكم مشروع. بالإشارة بوضوح إلى عدم شرعية حكم الشاه، أكد أن الحاكم مجرد «وكيل» لأمانة الشعب وليس «مالكًا» لمصائرهم[5]. الحاكم معنى بخدمة الشعب وليس العكس. ويشير إلى الشاعر الإيراني الشهير سعدي (١٢١٣: ١٢٩٢م) الذي

---

(1) Ibid., pp. 110: 111.

(2) Ibid., pp. 118: 119.

(3) Ibid., p. 104.

لمناقشة حول الفرق بين الشيعة والخوارج فيما يتعلق بمفهوم السلطة، انظر كتاب (**السلطة في الإسلام**).

(4) Ibid., p. 105.

(5) Ibid., p. 127.

قال «الغنم ليست للراعي، الراعي لخدمة الغنم»[١].

يناقش مطهري بشكل أكبر فكرة وجود قائد كحارس أو أمين بالرجوع إلى الآية القرآنية الشهيرة حول السلطة، التي تقول: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ } [سورة النساء: الآية ٥٩]. بهذه الإشارة إلى تقليد يُنسب إلى عليّ، يُجادل مطهري في أن شرعية «أولي الأمر منكم» مرتبطة بكونهم حراسًا للأمانة التي منحها الله لهم[٢]. من المهم أن نتذكر أن هذه المرجعية القرآنية نفسها تم استخدامها من قِبل آية الله خميني في إحياء مفهوم «ولاية الفقيه». وعلى الرغم من أن آية الله خميني كان قد قدَّم ونشر بالفعل مقالته حول «ولاية الفقيه» في الوقت نفسه الذي كان فيه مطهري يقدِّم هذه المحاضرات في عام ١٩٧٢م، فإن مطهري لم يُشرْ إلى مجهود الخميني، كما لم يزعم أية سلطة حصرية للفقيه. إن نظرة مدققة على الجهد الرئيسي لمطهري في كل أجزاء الكتاب، ومن خلال العديد من الإشارات إلى نهج البلاغة، تكشف لنا عن النقاط التالية: (١) الحاكم المعترَف به إسلاميًّا هو مجرد وصي للأمانة الإلهية لحكم المجتمع المسلم، و(٢) «العدالة» هي العامل الأساسي للعلاقة بين الحاكم والمحكوم. في هذا السياق، لا توجد إشارة صريحة أو ضمنية إلى محاضرات الخميني في النجف حول هذا الموضوع. ولا يولي مطهري اهتمامًا تفسيريًّا خاصًّا لمفهوم الولي، ولا يعتبر العلماء الشيعة الحراس الحصريين للسلطة السياسية.

إعادة تعريف التقوى:

تتضح النبرة الأيديولوجية المعارضة للنظام الحاكم بوضوح في نفي مطهري لشرعية الملك، ولكن ما لا يقل أهمية عن ذلك هو محاولته التغلب على عدم شرعية النظام الحاكم من خلال نظام جديد للناشطية السياسية. وحاول مطهري في بداية السبعينيات التغلب على حالة التقوى السلبية التي شكَّلت التهديد الأكبر للناشطية

---

(1) Ibid., p. 128.

(2) Ibid., pp. 130: 131.
لمزيد من التفاصيل والنقاش حول آية السلطة في القرآن، انظر الأجزاء ذات الصلة في فصل الطباطبائي في هذا الكتاب.

السياسية التي كان يقترحها؛ ولهذا حاول تقديم تعريف جديد للتقوى بشكل معاصر وثوري يعتمد على القراءة الهرمونطيقية الثورية للمقاطع المتعلقة بها في (**نهج البلاغة**)[1]. في هذا السياق، عارض بشدة القراءة الشائعة للمصطلح على أنه «الامتناع عن المشاركة في مختلف الأمور»، واعتبر ذلك قراءة «نافية» للمصطلح: «إذا كان الشكل الروحي للتقوى موجودًا في شخص، فإنه ليس عليه أن يتخلى عن محيطه. بل يمكنه أن يحافظ على نفسه نقيًّا وخاليًّا من الخطيئة دون التخلي عن محيطه»[2]. من خلال التأكيد على تقاليد النبوة التي تقول «لا رهبانية في الإسلام»، حاول مطهري تعزيز موقف إيجابي اجتماعي وسياسي ومجتمعي، وقارن ذلك بالزهد المسيحي الذي اعتبره مطهري بشكل خاص مضادًّا للمجتمع[3].

التعريف الجديد للزهد الذي كان يرغب مطهري في تقديمه استند إلى ثلاثة مبادئ: (١) الإنسان بحاجة إلى الرضا الروحي والمادي على حد سواء؛ (٢) الإنسان والمجتمع مترابطان، وبالتالي لا يمكن للشخص أن يعيش براحة بينما الآخرون لا يفعلون ذلك؛ (٣) روح الإنسان لها حجية مستقلة، متميزة ومنفصلة عن الجسد[4]. وبناء على هذه المبادئ، يرفض قراءة الزهد على أنه ممارسة منعزلة وهادئة لصالح المشاركة النشطة والواعية في القضايا الاجتماعية والسياسية. ويقوم هنا بتمييز واضح بين الزهد الإيجابي للزاهد والزهد السلبي للراهب: الأول اجتماعي، بينما الثاني مضاد للمجتمع[5].

هذا التمييز، الذي قام به مطهري هنا في المقارنة بين الإسلام والمسيحية، كان موجودًا بالطبع داخل الإسلام نفسه. وهذا - في الواقع - هو السبب الرئيسي لضرورة معالجته وإعادة تعريفه. إعادة تعريف المصطلحات الرئيسية في الإسلام الشيعي كانت مسألة جوهرية في صياغة أفكار وخطاب مطهري الثوري: «إن كلمة

(1) Ibid., p. 200.

(2) Ibid., p. 202.

(3) Ibid., p. 214.

(4) Ibid., pp. 218: 219.

(5) Ibid., pp. 221: 222.

الزهد على الرغم من معناها المتسامي الإنساني، فقد كان لها تأثير في العصر الحالي يتعلق بإدانتها بشكل سلطوي. في العادة يجري التمييز بين الأخطاء المقصودة أو غير المقصودة بحسب أهمية الكلمة؛ فأحيانًا يتم الربط بينها وبين الخداع وعدم الصدق، وأحيانًا أخرى يتم الربط بينها وبين العزلة والتطهر والانعزال»[١].

وانتقد مطهري بشدة كل القراءات السلبية وتمنى إعطاء المصطلح الصبغة الثورية المتناسبة مع المشاركة الفعالة للمسئوليات السياسية للفرد: «الحركات الاجتماعية والثورات والتمرد والنضالات الصعبة قادها أشخاص ليس لديهم مطامع. بعبارة أخرى، فإنهم كانوا بشكل ما زاهدين. فعن طريق مذهبه الزاهد، استطاع غاندي هزيمة الإمبراطورية البريطانية. واستطاع يعقوب ليث صفار[٢] إخافة الخليفة فقط من خلال كسرة خبز وبعض البصل. وفي وقتنا المعاصر هناك مجموعة المقاتلين في فيتنام الذين يبهرونا بقدرتهم على المقاومة بالاعتماد على المذهب الإسلامي «قلة الاحتياجات الشخصية»، فهم يستطيعون القتال والاختباء لأيام طويلة معتمدين على حفنة من الأرز»[٣].

إن الاهتمام بإعادة تعريف الزهد هو رمز ودليل على الانخراط في الشأن السياسي ومحاولة إعادة فهم المصطلحات السياسية التاريخية التي صنعت من المذهب الشيعي تاريخه. فمطهري يحاول أن يحدد المصطلحات الإسلامية المهمة مثل الزهد والعبادة والحب والعالم، ويشحنها بأفكار جديدة ومؤثرة ومعاصرة وثورية. كل هذه المصطلحات ومعانيها المعتادة والمستقرة يُعاد تعريفها وإعادة تشكيلها باستمرار بغرض رئيسي واحد: إنشاء شرعية وعي جماعي جديد سياسي. هذه الأبعاد كانت حاكمة ومسيطرة على تفكير مطهري، وأجندته الثورية وخطته الأيديولوجية. وتركز مفتاح هذه العملية في النصوص المركزية والمقدسة للإسلام الشيعي: أي القرآن والتقاليد النبوية والتقاليد الإمامية، وبخاصةً نهج البلاغة. هذه

(1) Ibid., p. 250.

(2) Ya'qub e Leyth e Saffar (d. 878).

من المعروف عن مؤسسة الأسرة الصفدية في إيران مواجهاته المبكرة مع الخليفة العباسي.

(3) Motahhari. Seyri dar Nahj Al Balaghah, Op. cit., p. 236.

النصوص الأساسية ظلت ثابتة، ومن خلالها تم تجديد «الإسلام» وإعادة تصويره. في هذه الحالة كانت هناك أهمية للغة، فمن خلالها جرت إعادة خلق وتصور العالم وموقع الإسلام منه.

عمل مطهري بجد لجعل الإسلام ذا صلة في عالم يتغير بسرعة، مؤيدًا باستمرار بتفسير للإيمان يعتمد على السياق الدنيوي لتاريخه المعاصر. كان يعتقد أن تفسير الإسلام بشكل يربط بينه وبين الآخرة فقط هو أمر خاطئ.

في عالم الزاهد (الزاهد، كما تم تعريفه من قبل مطهري، بمعنى إيجابي ونشط)، يكون هذا العالم والآخرة مترابطين. يُعتبر هذا العالم ميدانًا لزراعة الآخرة. الامتثال السليم لمبادئ الآخرة في هذا العالم يستدعي ويستلزم الترتيب والازدهار، والجمال، والأمان، والراحة. في الوقت نفسه، تحقيق المسئوليات الدنيوية بالإيمان والنقاء والازدهار والتقوى يضمن السعادة الأخروية[1].

ولكي تتحول هذه النسخة من الإسلام إلى واقع، فقد أكد مطهري على أهمية الزهد الإيجابي والتضحية بالنفس والتعاطف الاجتماعي[2]. هذه الفضيلة التي حاول أن يحييها كانت محورية في تفسيره لنهج البلاغة، فقد كان يعتقد أنه من مسئولية العلماء أن يقودوا المجتمع نحو تحقيق هذه الأهداف، فقال: «حينما ينقسم المجتمع إلى قسمين، فإن مسئولية رجال الله (العلماء) الأولى والأهم على شاكلة مسئولية أمير المؤمنين، على أن يغير الوضع الذي يتمتع فيه المستبد بكل شيء بينما يجوع المقهورون»[3].

بناءً على الجوانب الرئيسية لتفسير مطهري لنهج البلاغة، يمكن تلخيص أهدافه في أوائل السبعينيات على النحو التالي: (١) تشويه سمعة نظام الشاه من خلال إشارات ضمنية، ولكن واضحة إلى أفكار العدالة والحكومة الشرعية، (٢) صياغة «الأيديولوجية الإسلامية» الكاملة باعتبارها بديلًا للأيديولوجيات العلمانية في ذلك

(1) Ibid., pp. 222: 223.

(2) Ibid., pp. 223: 230.

(3) Ibid., p. 226.

الوقت، (٣) تطوير قاعدة جماهيرية سياسية مشحونة أيديولوجية ومستعدة لخطوة مستقبلية. لا يعني هذا أن مطهري كان يمكنه أن يتوقع حجم الأحداث التي ستحدث في نهاية العقد. ومع ذلك، كان التزامه في تعزيز وعي إسلامي نشط لا يمكن أن يكون تمرينًا محضًا، فقد كان مدركًا بشكل كامل أهمية وضرورة مواجهة جاذبية الأيديولوجيات العلمانية بين الشباب الإيراني. فعلى الرغم من القمع الشديد الذي تعرضت له الحركات اليسارية في أوائل السبعينيات، فقد كانت الأدبيات السرية والمخفية التي تروِّج لأفكار ماركسية متنوعة لا تزال متاحة ومستهلكة بشكل كبير بين الشباب.

أصرَّ مطهري على تصديه الأيديولوجي لأي نوع من أشكال الفكر العلماني التي سادت في أوائل السبعينيات. بخلاف الموقف المفترض للوجودية (على سبيل المثال)، الذي عرفه فقط من خلال ترجمات عشوائية، والرافض لأي نوع من القيود الأخلاقية المألوفة[١]، قال مطهري: «إن عبوديتنا لله هي العبودية التي تمثِّل جوهر الحرية؛ إنها القيد والارتباط الوحيد الذي لا يعني أن يكون الإنسان ثابتًا ومتجمدًا»[٢].

حاول مطهري إنشاء علاقة متطابقة مع الإمام عليّ، فيما يُعتبر إشارة مذهلة إلى مدى قوة وحيوية الرموز التاريخية وقدرتها على التحول إلى رموز نشطة. فوصف صمته على اختيار الخلفاء الثلاثة الأولين بأنه «صمت مهيب»، ثم وصف انتفاضته ضد الخوارج بأنها «فعل أكثر مهابة»[٣]؛ «فقد تحمَّل عليّ الفساد المحتمَل للخلفاء الثلاثة الأولين، لكنه انتفض بشدة ضد التقوى الخطرة للخوارج». وعلى الشاكلة نفسها من الممكن أن يتحمل مطهري نظام الشاه، ولكن وفي الوقت نفسه يقوي «الأيديولوجية الإسلامية» ضد التقوى الخطرة لعناصر مثل مجاهدي خلق أو من شابههم.

(1) Ibid., pp. 290: 291.

(2) Ibid., p. 292.

(3) Ibid., p. 183.

لمحاولات أخرى للتركيز على الجوانب الثورية في شخصية الإمام عليّ، انظر:

Motahhari. *Jazebeh va Dafe'eh-ye ALi*, pp. 35: 104, 107: 178.

ومن ثَمَّ، من خلال تبرير صمت عليّ أثناء حكم الخلفاء الثلاثة الأولين، قام مطهري بتبرير صمته الخاص. اعتبر أن «صمت عليّ كان صمتًا محسوبًا ومنطقيًا، ليس بسبب الخوف من الموت»[1]. ويسحب هذه المقارنة على نفسه، فيقول «إنه في أسوأ الظروف وفي ظل غياب أي أصدقاء أو عائلة كان يمكن أن يستشهد عليّ وكل أنصاره، وهو ما كان يرغب فيه عليّ»[2]، ويتبادل المواقع مع عليّ ويعلن أن «صمتي ليس بسبب الخوف من الموت، ولكن لأن الانتفاضة والاستشهاد في هذه الظروف أكثر ضررًا على الإسلام من نفعه»[3].

القومية الإسلامية:

كان الجمهور المستهدَف من الدعوة لأيديولوجية ثورية تتميز بجذورها العميقة في المصادر الإسلامية الأصلية هو الجمهور الإيراني، وهذا خلق ضرورة معيَّنة للالتفات إلى الهوية الوطنية الإيرانية باعتبارها متميزة عن الهوية العربية. من اللافت للنظر ملاحظة احتفاء مطهري بكونه إيرانيًا، على الرغم من أنه رفض بشدة الخصوصية الإيرانية لصالح العالمية الإسلامية؛ فقد كان مرتاحًا جدًّا – على سبيل المثال – لاستخدام عبارات مثل «أجمل لغة فارسية»[4]، على الرغم من إخلاصه للغة العربية بحكم تخصصه الديني. كما كان هناك احتفاء بالشخصيات البارزة للمسلمين الإيرانيين؛ إذ كان دائمًا يشير بإعجاب إلى الشخصيات البارزة في الأدب العربي مثل ابن المقفَّع باعتباره فارسيًّا[5]، وكان دائمًا يشير إلى قدرة زملائه من العلماء الإيرانيين على التمكن من اللغة العربية. يجب علينا أن نؤكد أن مطهري لم تكن لديه نزعة شوفينية على حساب الانتماء للإسلام؛ فبخلاف ذلك تمامًا كان دائمًا يؤكد سيادة الإسلام على إيران، ولكن هناك شيء غريب يستحق النظر فيه في إشاراته إلى

(1) Motahhari. Seyri dar Nahj Al Balaghah, Op. cit., p. 176.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 177.

(4) Ibid., p. 192.

(5) Ibid., p. 11.

المسلمين الإيرانيين المرموقين وزهوه بهم[١].

وفي مناقشة التأثير الفلسفي في الشيعة وإرجاعه إلى تأثير العناصر الإيرانية؛ يشير مطهري إلى أن ليس كل الشيعة إيرانيين، كما لم يكن كل الإيرانيين شيعة. ولكن عندما يقدم حججه بالفعل، يسأل بأسلوب استفهامي: «هل الكليني وابن بابويه والمازندراني كانوا إيرانيين، أم البخاري والسجستاني والنيسابوري الذين كانوا سُنَّة لم يكونوا إيرانيين؟»[٢]. السؤال بالطبع سؤال استفهامي؛ ولكن الإجابة الواضحة التي يلمح مطهري إليها هي أن معظم الشخصيات المرموقة في كل من الشيعة والسُّنَّة كانوا إيرانيين؛ لذلك عندما يشير إلى السيد الراضي والفاطميين – على سبيل المثال – باعتبارهم أمثلة على الشيعة غير الفارسيين، فإن الإشارات تظل بمنزلة لفتة إلى الصبغة العالمية للإسلام. وفي كتابه (**الخدمات المتبادلة بين إيران والإسلام**) يهدف إلى إظهار تأثير الإسلام التحريري للإيرانيين، ولكنه في الواقع يتحول إلى وثيقتين مفصلتين في مجلدين عن الشخصيات الإيرانية المرموقة التي جعلت من تاريخ الفكر الإسلامي ممكنًا. وبالتالي من خلال تبنِّي الإيرانيين للإسلام، كان الهدف الخفي لمطهري هو معارضة الصفات المتجذرة، والقوية في الوقت ذاته، للعداء للعرب (للإسلام) الموجودة بين بعض جماعات الوطنيين العلمانيين.

---

(١) هذا نص كاشف تتكرر فيه إشارات مطهري للأصول الإيرانية لبعض المصلحين الإسلاميين. فالعلاقة بين الإسلام وإيران كانت – وما زالت – علاقة متشابكة. فأين يقع ولاء الأفراد الأوَّلي؛ هل لإيران أم للإسلام؟ هل ينظر إلى الاثنين على أنهما قطبان متعارضان أم هويات متكاملة؟ وبصرف النظر عن سؤال الهوية، هناك مسائل تتعلق بالبعد السياسي؛ فلم يرغب المنظرون الإسلاميون في مناقشة والشك في جانبهم القومي من جانب المنظرين العلمانيين.

لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة بالذات فيما بعد الثورة، انظر:

Anonymous. *Dar Yadman e Mo'allem e Andishidan.*

في هذه المقالة ذكر لمحاولة أحد محرري واحد من المنشورات المهمة للجمهورية الإسلامية، يسأل بعض كبار المنظرين عن رأيهم في أفكار مطهري. قدَّم عبد الكريم سروش نقاشًا متميزًا لنصوص مطهري، خاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الإسلام وإيران، وذكر أن كلًّا من الخير والفضيلة لا يعترفان بالحدود، ومدَّ الخط على استقامته ليستنتج أن ليس كل ما يأتي من الغرب هو شيء سيئ بالضرورة، وقال إذا أشرقت الشمس من الغرب، فإنها تظل الشمس على حسب تعبير الرومي.

Ibid., p. 8.

(2) Motahhari. Seyri dar Nahj Al Balaghah, Op. cit., pp. 42: 43.

فاعلية اللغة الأيديولوجية:

كانت الفكرة الأساسية اللازمة لاستدامة الهوية الوطنية، وفي الوقت نفسه الصالحة للتعبئة الأيديولوجية؛ تكمُن في تقديم فهم أحادي للغرب. وفي حالة مطهري الذي لم تكن لديه قدرة على الوصول للمصادر الأوروبية بلغاتهم الأصلية، فقد كان عنده معرفة تفصيلية مشوَّهة بالفكر الأوربي. فعند النظر في كتاب **(قراءة في نهج البلاغة)** لمطهري، يُظهر لنا أن فهمه لروسو وهوبز مستندا إلى مصادر وترجمات ثانوية[1]؛ هذه الترجمات، بصرف النظر عن مدى دقتها في نقل المعنى من اللغات الأصلية إلى اللغة الفارسية، كانت دائمًا تعكس عقول الإيرانيين المتأثرة بوهم يُسمونه «الغرب». ليس لدى مطهري إلا ترجمة عناصر هذا الافتتان إلى قوى «الأيديولوجية الإسلامية» الخاصة به. كان لديه اقتناع صلب بأن «الغرب» هو كيان واحد، دون مراعاة للتنوع التاريخي الذي يشكِّل تجارب الأوروبيين والأمريكيين. على سبيل المثال، كان يشعر بالراحة التامة مع عبارات مثل «اللاهوت الغربي» (حكمة إلهية غربية)، معتبرًا «الغرب» كيانًا دينيًّا واحدًا[2]، وكان هذا التوجه يتم أحيانًا بالمقارنة مع التجربة الإسلامية. هذا الاتجاه بالطبع كان ينسحب أيضًا على رؤيته للإسلام باعتباره كيانًا واحدًا على حساب التنوع الواسع الذي صارت إليه التجربة التاريخية للمسلمين.

جوهر هذا البناء الأيديولوجي للذات المتضررة والآخر المعادي هو آلية لتجنب التفاصيل التاريخية المفصلية. في مقدمته لعام ١٩٧٤م لكتاب **(قراءة في نهج البلاغة)**، أعاد مطهري تكرار عبارة شائعة في معظم أعماله، فقد اعتذر لقرائه عن عدم إنتاج عمل مفصل وكامل «بسبب العديد من الالتزامات»[3]، وهذه الالتزامات هي دائمًا الذريعة لنشر مواد لم يكن راضيًا عنها بعد، ولكن كانت هناك دائمًا الرغبة غير المتحققة في الانتباه بعناية إلى الأمور العلمية: «كم أتمنى بصدق أن يمكنني أن أفعل ذلك»[4].

---

(1) Ibid., pp. 121: 122.

(2) Ibid., p. 76.

(3) Ibid., p. xv.

(4) Ibid., p. xv.

طوال مسيرته الكتابية، اعتذر مطهري دائمًا لقرائه عن عدم كفاية ما قدَّمه، ولم يكن هذا نابعًا فقط من التواضع. فكونه طالبًا جادًّا في الفقه الشيعي والفلسفة الإسلامية، عرف مطهري جيدًا ما يلزم لكتابة شيء حقيقي في هذه الأروقة. كان يعلم كم كان بعيدًا عن الالتزامات الجادة لنقاشات الإسلام، كما كان يعلم أن أولوية أهدافه الأيديولوجية والسياسية كانت أقوى بكثير وأكثر وضوحًا بحيث لا يمكن التضحية بها من أجل علم نقدي هادئ، وهو ما يفسر احتياجه للاعتذار في كل مرة يكتب وينشر فيها. النتيجة كانت تشوقًا متناقضًا ومتصارعًا مع التميز العلمي الذي كان لا يستمتع به، وكان غضبه الثوري بحاجة إلى الهواء الطلق لتحرير طاقة تركيز كانت في حاجة ماسَّة للحرق واستهلاك الغضب الناتج عن محاولة العيش بشكل إسلامي في عالم علماني طاغٍ.

التعليم الإسلامي:

للانخراط في العالم العلماني بشكل إسلامي، شعر مطهري بضرورة إعادة تعليم جيله. في وقت مبكر من عام ١٩٧٢م، رأى بحُسن نية أن الإسلام هو المدرسة الوحيدة الشرعية، التي لديها نظام تعليمي وقانوني واقتصادي وسياسي يمكنه أن ينظم المجتمع ويوجِّه أفراده إلى الخلاص[١]، وضمن هذه المدرسة، يولي الإسلام اهتمامًا متزامنًا للفرد والمجتمع[٢]. الحجة الضمنية هنا، بالطبع، هي ضد أولئك الذين اعتبروا المذاهب الفقهية الإسلامية مجردة تمامًا وقديمة في تغطية الحياة العامة والخاصة.

لدى مطهري نظرية مهمة حول التعليم تحتوي على افتراضين أساسيين وحيويين ونقديين للغاية. وبناءً على جملة منسوبة إلى الإمام عليّ في نهج البلاغة «أن هناك نوعين من المعرفة: المعرفة الفطرية والمعرفة المكتسبة، والمعرفة المكتسبة ليست لها فائدة عندما لا تكون المعرفة الفطرية متاحة»، يعتقد مطهري أن الذين قاموا بحفظ وتعلُّم سلسلة من الحقائق والآراء، هذا ليس كافيًا ليضمن لهم مكانة كأهل للمعرفة. فعليهم أن يفكروا فيما تعلموه باستخدام قدراتهم العقلية والفكرية الخاصة

(1) Motahhari. *Ta'lim va Tarbiyat dar Islam*, p. 1.

(2) Ibid., p. 1: 2.

بهم حتى يمكنهم الوصول إلى رؤى تتعدى معرفتهم المتلقاة: «بالنسبة للعلماء، فليس لديَّ حقًّا احترام لأولئك الذين شاهدوا العديد من المعلمين والعديد من الأساتذة، والذين يعتبرون هذا مصدر فخر لهم دون أن يتفكروا»[1].

هذا الموقف يُظهر أهمية المسألتين التاليتين؛ أولًا: في جدوله الزمني المتعجل والمُلِح لأجندته السياسية والأيديولوجية، لم يكن لدى مطهري صبر على برنامج دراسي تقليدي يستغرق فترة طويلة، فقد كانت لديه أهداف أيديولوجية وسياسية أكثر إلحاحًا، وهو الأمر الذي تشارك فيه مع علي شريعتي، الذي سخر أيضًا من برامج التعلم الطويلة. ومع ذلك وبخلاف شريعتي، فقد نشأ مطهري في داخل هذا النظام التعليمي التقليدي، ومن ثَمَّ كان يعرف جيدًا كيفية صياغة موقفه الأيديولوجي والسياسي في نطاق مصطلحات العقيدة الشيعية. وأشار إلى حقيقة أن اثنين من أعظم المراجع الفقهية في التاريخ الحديث، وهما الشيخ الأنصاري وآية الله البروجردي، لم يقضيا سنوات طويلة في التعليم وقضوا فترات زمنية قصيرة نسبيًّا في تعلُّم المعرفة المكتسبة، ومع ذلك كان لديهما تأثير كبير على زملائهم لأنهما كانا يمتلكان «المعرفة الفطرية». لم يقصد مطهري بهذا «العلم الفطري» الإشارة إلى أي علم روحي أو غيبي، ولكن القدرة العقلية على التفكير والتدبر فيما تعلَّمه الشخص[2]. إن الآثار المترتبة على طريقة التفكير هذه كانت واضحة تمامًا على مساره الفكري، فهو أيضًا قضى فترة زمنية نسبيًّا قصيرة في مشهد وقُم، تعلَّم فيها مبادئ الفقه الشيعي وبعض الفلسفة، وبعدها انتقل إلى طهران وتدرَّج في وظيفة التدريس في جامعة طهران، ثم بدأ برنامجًا مستدامًا ومنهجيًّا للمحاضرات والنشر حول مختلف القضايا الاجتماعية، والثقافية، والقانونية، والسياسية. هناك حقيقتان متلازمتان أثَّرتا على هذا التوجه، فقد كان منخرطًا في مجموعة من التحضيرات السريعة والمتطلبة لمحاضرات وكتابات. والأخرى كانت أنه لم يكمل المسار الأكاديمي المرتبط بالبقاء في قُم أو الانتقال إلى النجف، وكان هذا متوافقًا مع موقف وموقع مطهري الفكري وأيضًا أكثر ملاءمة لأجندته السياسية.

(1) Ibid., p. 6.

(2) Loc. Cit.

الموقف نفسه بشأن التعليم يشير إلى نهج عقلاني وأصولي، ليس فقط في القضايا الفقهية والتعليمية، ولكن أيضًا في القضايا الاجتماعية والسياسية. يستخدم مطهري مفهوم الاجتهاد (ممارسة الرأي الشخصي في قضية فقهية) من المعجم الأصولي، ويؤكد أنه في الواقع يعني «الابتكار»[1]. فالفيلسوف الحقيقي والمجتهد الحقيقي هو الذي يكسر النماذج الموروثة والسائدة من الأجداد ويقدِّم نموذجًا جديدًا تمامًا للتفكير. من دون أن يكون قد سمع بتوماس كون، يشرح لنا مطهري صناعة الثورة العلمية: «كما ترى في مجال الفيزياء، يأتي عالِم ويُقدِّم مدرسة جديدة، ثم يتبعه جميع العلماء الآخرين. الأمر نفسه في الفقه؛ فهناك جميع هؤلاء العلماء، ولكن فقط واحد منهم ينجح في إنتاج مدرسة جديدة يمكن قبولها، ثم يضع أفكار الجميع تحت سلطة مدرسته وأفكاره، ومن ثَمَّ يجب تسمية مثل هذا الشخص مجتهدًا حقيقيًّا»[2].

من خلال الاستعانة الضمنية، ولكن الواضحة بمثل هذه الحجج العقلانية والأصولية، يفتح مطهري إمكانية التجديد الأيديولوجي في داخل الفكر الشيعي. تشابه شريعتي معه في أهدافه، ولكنه لم يكن لديه الفهم الفقهي اللازم لاستخدام مفاهيم الفقه الشيعي الأساسية؛ ولذا ركز شريعتي في نقده على مقولات الفقه الشيعي بضرورة التعلم قبل العمل. وفي حين نجح شريعتي من خلال خطبه البليغة، يقدِّم مطهري أرضية أكثر دقة وإقناعًا بشكل فكري، وقد عمل بهدوء وبثبات من خلال التعامل مع الخطاب الفقهي الشيعي.

في خطبه الطويلة والمفصَّلة حول طبيعة التعليم الإسلامي وفلسفته، دافع مطهري بشكل رئيسي عن قضية العقلانية وأهمية العقل البشري كهبة إلهية فريدة. وتناول بشكل تفصيلي مستندًا إلى العديد من النصوص الشيعية القديمة، كيف أن العقل والعقلانية البشرية هما القوى الأساسية والحاسمة لمواجهة مشاكل العصر.

في الدفاع عن قضية الحكم المستقل، ينتقد مطهري بشدة بعض العلماء المسلمين الذين ملأوا عقولهم بالحقائق والأرقام حول فرع واحد من المعرفة

(1) Ibid., p. 8.

(2) Ibid., p. 8: 9.

الدينية: «هناك بعض هؤلاء العلماء، هؤلاء العلماء الذين قضوا سنوات في تحصيل العلم، ولكنهم أقل ذكاءً؛ لأنهم يراكمون ببساطة كل المعلومات من كل ما يرونه، من كل مكان، دون أدنى قدرة على ممارسة الحكم والتقييم، ثم يقومون بتكرار كل هذا في مكان آخر دون أن يفكروا أبدًا فيما إذا كان ما يفعلونه منطقيًّا أم لا»[1].

هناك مستويان للتحليل في ضوء هذا الموقف؛ الأول: أن مطهري وضع نفسه في موقع متميز في داخل السلطة الهرمنطيقية في ظل فشله في أن يحتل مكانة متميزة في داخل الدراسة التقليدية. والثاني: أنه في ضوء أجندته الأيديولوجية والسياسية، فقد ارتبط بدور أكثر فاعلية من مجرد معرفة دقائق العلم الشيعي المجرد، وهو في هذا يتقارب مع شريعتي الذي رفض الجمود المرتبط بحياة العالم المنضبط وفق المعايير التقليدية. واشترك كل من مطهري وشريعتي في اعتبار هذا استنزافًا للوقت والإمكانيات الفكرية، فهناك اهتمامات (سياسية) عاجلة وأكثر إلحاحًا تتطلب الاهتمام. وما إذا كان هذا الموقف ناتجًا عن اختيار شخصي أم يعكس إمكانياتهما الفكرية، فهو مسألة غير مهمة خاصة في حالة مطهري الذي أصرَّ على التقليل من أهمية التخصص الفلسفي كلما انغمس في مسألة الأيديولوجية الإسلامية.

أولوية العقل على النقل (التراث):

يبدو أن تركيز مطهري الأساسي هو الإفلات من قبضة القوة القوية للتقليد (التقليد باعتباره مفهومًا شيعيًّا مركزيًّا). قد يبدو غريبًا أن مطهري، بوصفه رجل دين ينتمي إلى المؤسسة الدينية، يتحدى صحة التقليد، الذي يتطلب من الشيعي أن يتبع سلوك رجل ديني من اختياره: «الأساس القرآني هو توجيه النصح لأولئك الذين يتمسكون بالتقليد، ويتبعون أسلافهم دون أن يفكروا حتى في تحرير أنفسهم من عبودية الآراء القديمة التي تربطهم كالسلاسل، وتثبط أفعالهم. فالقرآن يعلمنا أن المعيار والمقياس يجب أن يكونا حكم العقل والفكر، وليس مجرد اتباع ما فعله آباؤنا بشكل أعمى»[2].

---

(1) Ibid., p. 19.

(2) Ibid., p. 25.

حول تقدير مطهري لكل من العقل والفلسفة في التاريخ الإسلامي، انظر:

ومع ذلك، تختفي هذه الغرابة عندما نأخذ في اعتبارنا حجته المبطنة، والمتعلقة بإقامة إطار أيديولوجي للتعامل مع قضايا متعددة تتجاوز نطاق الحوار الفقهي التقليدي. ففي معرض دفاعه عن أهمية التفكير والتعقل في مقابل الطاعة المطلقة للسلطة، يهاجم مطهري السلطات الشرعية التقليدية الشيعية ويفنِّد مقولاتها بالشرعية: «إن أهم مشكلة شاعت بين الناس وأثَّرت على جميع الأنبياء على حد سواء عبر التاريخ، هي مأساة تقليد أجدادهم، أو كما يطلق عليها اليوم التقليدية (السُّنة القديمة). وفي مواجهة هذا سعى الأنبياء جميعهم إلى إيقاظ عقول الناس في مواجهة هذه الاتجاهات المضللة»[١].

ومدَّ مطهري الخط على استقامته من أجل التأكيد على أهمية العقل، بالقول بسمو العقل والعقلانية على الانقياد الأعمى للجمهور: «في التقاليد الإسلامية (النبوية والإمامية)، تم التأكيد باستمرار على عدم الانتباه إلى رأي الناس. تم التأكيد بشكل متكرر على ضرورة التفكير بشكل مستقل وعدم الالتفات لآراء الآخرين بشكل أعمى»[٢].

يستشهد مطهري بالآية القرآنية المفضلة لديه لدعم تأكيده على أفضلية الحكم العقلي، وهي قول الله تعالى: { وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ } [سورة الزمر: الآيتان ١٧، ١٨][٣]. فإذا كان هذا الافتراض عن تفوُّق العقل على التقليد صحيحًا بالنسبة للإسلام بشكل عام، فإنه ينطبق بشكل خاص على الشيعة. ويستعين بتصريح للمؤرخ المصري السُّني أحمد أمين ليُثبت أن هناك شيئًا خاصًّا عقليًّا في التشيع: «هذا الرجل أحمد أمين، على الرغم من أنه معروف بأنه مُعادٍ للشيعة، يعترف بأن العقل الشيعي هو عقل عقلاني، وأن العقل الشيعي كان في كل حقبة أكثر عقلانية من الآخرين. ويحاول أن يفسر هذا الأمر

Motahhari. *Ashna'i ba' Olum e Islami: Manteq va Falsafeh.*

(1) Motahhari. Ta'lim va Tarbiyat dar Islam, Op. cit., p. 26.

(2) Ibid., p. 29.

(3) Ibid., p. 182.

بالقول إن سبب عقلانية الشيعة يعود إلى أنهم اهتموا أكثر من غيرهم بعلوم التفسير القرآني، ولكن الحقيقة هي أن مصدر هذه الظاهرة يعود إلى أئمة الشيعة الذين دعوا الناس، أكثر من غيرهم، إلى التفكير والعقلانية»[1].

لا يمل مطهري من سرد سلسلة من التقاليد النبوية والإمامية حول فضل العقل والتفكير الحكيم: «ساعة من التفكير أفضل من عام من الصلاة»، «ساعة من التفكير أفضل من ستين عامًا من الصلاة»، «ساعة من التفكير أفضل من سبعين عامًا من الصلاة»، ويختم بالقول «التفكير نفسه عبادة»[2].

لا يمكن القول بأن حجج مطهري العميقة والمستندة إلى الجذور العميقة في المصادر الشرعية الإسلامية (الشيعية)، لتأكيد أولوية العقل والتفكير، ليست مسألة عرضية، فهو امتداد منطقي لانتصار الأصوليين (أو أولوية العقل) على الإخباريين (أو أولوية التقليد) في تاريخ الفقه الشيعي. هذا التمجيد للعقل، على الرغم من تجذره في المصادر الشرعية، يُعَد مقدمة ضرورية ولا مفر منها للمشاركة في قضايا المجتمع المعاصرة التي تتعدى نطاق الحوار الفقهي الشيعي التقليدي. لم يقم أحد بذلك أكثر من مطهري في تحديث وتوسيع مجال الفقه الشيعي، ففي حالة شريعتي فقد ابتكر مجاله الخاص بالكامل، خارج نطاق الدائرة الفقهية الشيعية، وكان معاديًا لها. قبل الثورة بفترة طويلة، عمل الخميني أساسًا من داخل الحدود المحدودة للنقاش الفقهي الشيعي التقليدي، مع محاولات طفيفة وبشكل محافظ، للتعامل مع قضايا تاريخية ملحَّة كانت تُعرف بعدم توافقها مع القواعد الشرعية. أما في حالة الطالقاني وبازرجان وآخرين، فهم لم يستطيعوا أن يماثلوا مجهود مطهري في التعرض لمجموعة واسعة من القضايا الاجتماعية والسياسية والأخلاقية وحتى الأدبية، باستخدام مفردات شيعية محدثة.

ومن أجل تحديث الخطاب الأصولي وتطوير قدرته على قراءة الإسلام بشكل تاريخي، فإن مطهري لم ينصرف فقط إلى مناقشة أولوية العقل على النقل، ولكنه أيضًا تعرَّض لقضايا كانت في صميم الانتقادات العلمانية للقوى الدينية؛ فعلى

(1) Ibid., p. 184.

(2) Ibid., pp. 238: 239.

سبيل المثال لم يدخر جهدًا في أهمية وضرورة العنف (المشروع) على المستوى الاجتماعي الأوسع: «على مستوى المجتمع بشكل واسع، فالمسألة واضحة، هناك احتياج للعنف (بالضبط كما هناك احتياج لتدريب الطفل على استخدام المرحاض)، هذا في الحالات التي يعلم فيها الكبار أنهم لا يمكنهم فعل شيء محدد، ولكنهم يعترضون على هذه القواعد. في هذه الحالة لا يوجد مانع من استخدام العنف لمنع الثورة»[١].

الفن والعقل:

إن ضرورة استخدام العنف تُناقش بالطريقة نفسها التي يُناقش بها منع الموسيقى، فالموسيقى ممنوعة لأنها تثبط القدرات البشرية: «هناك شيء أساسي يخص الموسيقى، فهناك هذه الأغاني التي تثبط العقول. هذه الأغاني التي تثير العواطف وتبطل عمل العقل، وكأنها تمتلك التأثير نفسه الذي يمتلكه الخمر والميسر، ومن ثَمَّ فتحريمها ومنعها هو مسألة مهمة»[٢].

إن موقف مطهري فيما يتعلق برأي المذهب الشيعي في الموسيقي هو موقف جرت صياغته بشكل يسمح بتفسيرات مختلفة. فعلى السطح يبدو موقف مطهري واضحًا من تبنِّي الموقف الشيعي التقليدي في تحريم الموسيقى، ولكن في الوقت نفسه فإن قوله: «الموسيقى التي تثبط العقل» يمكن أن يفتح الباب لتفسيرات مختلفة، فالموسيقى ممنوعة ومحرَّمة ليس لأن فقهاء الشيعة أفتوا بذلك، ولكن لأن العقل والرشادة يحكمان بهذا، وهو في هذا يحاول إعمال الرشادة في حكم فقهي، وفي الوقت نفسه يرجع في هوامش هذا النقاش إلى المرجع الفقهي الأصولي الشيخ الأنصاري «الذي قال بذلك»[٣]. إن هذا المثال يثبت موقف مطهري حول ضرورة إعمال العقل حتى في الأمور الفقهية التقليدية. من ناحية ثانية، يكتب عبارة «هذه الأغاني التي...» مميزًا بينها وبين أصناف أخرى من الغناء التي لا تثير الغرائز أو تُذهب العقل، ومن ثَمَّ يمكن استثناؤها من التحريم الشيعي.

---

(1) Ibid., pp. 37: 38.

(2) Ibid., p. 45.

(3) Ibid., footnote 8.

إن موقف مطهري في هذا السياق يحمل أكثر من رسالة؛ الأولى: أنه يترك المجال مفتوحًا لبعض أنواع الموسيقى المقبولة، والثانية: أنه يستخدم العقل كحجة وسبب لموقفه. ويستخدم مطهري المنطق نفسه للدفاع عن موقف الإسلام من الفنون التجسيدية: «فيما يتعلق بالتماثيل، فإن التحريم الإسلامي لها نابع من تحريم عبادة الأصنام. في حالة وجود تماثيل للأنبياء والأشخاص الآخرين فإننا بلا شك كنا سنواجه انتشارها لعبادة الأصنام»[١].

كان من المهم للغاية لمطهري أن يواجه التوقعات والتطلعات الفنية الخاصة بالأجيال الجديدة، فقد استطاع التقاط نقاط الانتقاد التي توجهها القوى العلمانية للمؤسسة الدينية، واستخدم هذه النقاط بعد تطويعها للرد من خلال خطاب عقلاني. وفي خلال هذه العملية، أدرك مطهري الحاجة لترك الباب مفتوحًا لمزيد من البحث في المستقبل. فعلى سبيل المثال؛ يمكننا أن نقرأ حججه في تحريم التماثيل على أنها تفتح الباب لمزيد من النقاش في المستقبل.

الأخلاق الثورية غير الماركسية:

لكي لا يكون لهذه الاتجاهات المعادية للمدنية تأثير سلبي على الجاذبية الثورية، فقد حاول مطهري تطوير خطاب أخلاقي ثوري تقدُّمي وغير ماركسي؛ إذ قضى مطهري حياته في مقاومة الماركسية في كل مكان وعلى كل جبهة، وبالتحديد على الصعيد الفلسفي والسياسي، فكان هجومه على الماركسية أكبر بكثير من هجومه على نظام الشاه. ويمكننا القول إن أحد أسباب قدرته على الكتابة بهذا الشكل الموسع ضد الماركسية يعود إلى التحالف بين رؤاه المعادية للماركسية وتلك التي امتلكها النظام السياسي في الشأن نفسه[٢].

فعلى صعيد الأخلاق، فقد هاجم مطهري تصور الأخلاق القائم على نزعة مادية وذاتية، الموجود في الماركسية، وطرح بدلًا منه تصور الإسلام عن المبادئ الأخلاقية ذات البعد الإنساني، التي تجعل اتِّباع الأخلاق الحميدة مسألة مطلوبة في

---

(1) Ibid., p. 46

(٢) خلال عامي ١٩٧٦: ١٩٧٧م نظَّم مطهري مجموعة من المهتمين والنشطاء في قُم، وقام بتقديم سلسلة من ٤٥ محاضرة نقدية حول الماركسية. وتم جمع هذه المقالات ونشرها فيما بعد بعنوان (**نقد الماركسية**).

ذاتها وليس لنفعها المباشر للشخص[١]. ويرى مطهري أن أي مجموعة من المبادئ الأخلاقية تعود في أساسها إلى دين سماوي[٢]، فالأخلاق تفقد منطقها وقوتها إذا نُزع عنها الجانب الميتافيزيقي: «لا بُدَّ أن نكون متأكدين أن الدين (كضامن على الأقل) هو مسألة ضرورية للأخلاق البشرية»[٣]، ومن ثَمَّ فإن الاستنتاج المنطقي هو «بالدرجة نفسها التي ضعف فيها الإيمان والدين، نلاحظ أن البشر قد انحدروا أخلاقيًّا»[٤].

بالمنطق نفسه، يدافع مطهري عن الطبيعة المطلقة للمبادئ الأخلاقية، ويهاجم النسبية الأخلاقية[٥]، وهو في هذا يستمر في مهاجمة الماركسية وفي رفض النسبية الأخلاقية: «يقول بعض الناس إن الأخلاق نسبية، وإن التطورات الاقتصادية قد أسهمت، وما زالت تُسهم، في تغيير الأخلاق»[٦].

وفي معرض دفاعه عن الأخلاق المطلقة، يفتح مطهري نقاشًا مهمًّا يمكن استخدامه في المجال السياسي. كلنا نعلم أن الكذب من حيث المبدأ هو فعل خاطئ، ولكن هل يمكن لأحد أن يسأل إذا كان هناك مجال للسماح بالكذب؟ ويجيب قائلًا: «نعم، بل وأحيانا يكون الكذب ضروريًّا»[٧]، هذا المنطق في الحقيقة يفتح الباب بشكل واسع أمام خطاب الغاية التي تبرر الوسيلة. لا ينخرط مطهري في النقاش أكثر من هذا، ويترك الباب مفتوحًا بشكل عمدي دون التورط أكثر من هذا.

تعتمد حجته الرئيسية في مناقشة الأخلاق على أنه من دون أساس ديني (ميتافيزيقي للأسس الأخلاقية)، فلا توجد أي سلطة لضمان الالتزام بها. فالمذاهب والمعتقدات الدينية هي الشرط الضروري الضامن للمبادئ الأخلاقية. في الواقع إن هذه الحجة جرى تبنِّيها بشكل واضح في مواجهة التوجهات الإنسانية العلمانية التي

(1) Ibid., pp. 67: 68.

(2) Ibid., p. 78.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., p. 79.

(5) Loc. Cit.

(6) Loc. Cit.

(7) Ibid., p. 109.

تبنَّت في نسختها الإيرانية نسخة قومية لها؛ فالملكية البهلوية بمعاونة منظريها أرادت تبنِّي نسخة من الضمير القومي الجمعي بصبغة أخلاقية تعتمد على فهم للأخلاق والقيم الإيرانية مستقلة عن أي علاقة مع المؤسسة الدينية، وفي هذا السياق الملكي الإنساني فإن علاقة المذهب الشيعي بمنظومة الأخلاق التي يتبنَّاها النظام السياسي هي علاقة بعيدة وغير مؤكدة.

هذه الحجة استُخدمت أيضًا في مواجهة الأيديولوجيات الليبرالية والثورية التي ادَّعت ملكيتها لمنظومة أخلاقية منفصلة ومستقلة عن المؤسسة الدينية. فالمكون الليبرالي أراد طرح أفكاره عن الإنسانية العلمانية كبديل واقعي ومعاصر للأفكار الدينية العتيقة والممارسات المرتبطة بها، والقوى الثورية (غير الدينية) رأت في المذاهب الإنسانية العلمانية قدرة على تحقيق التماسك المجتمعي والضمير الجمعي بعيدًا عن «أفيون الشعوب». بطبيعة الحال، كانت هذه القوى واعية بضرورة اختيار بعض العناصر دون غيرها لتدعيمها في المجتمع الإيراني؛ إذ كانوا واعين بأنهم يمكنهم اتباع ماركسية جوركي وليس نسخة فيودور دوستويفسكي، نسخة أندريه مالرو وليس ألبير كامو، كما هو الحال بالنسبة لإيجانزيو سيلون وليس لويجي بيراندللو.

رفض مطهري بقوة كلًّا من هاتين النسختين من الإنسانية العلمانية، سواء التي تبنَّاها النظام السياسي أو تلك التي تبنَّتها القوى الثورية الليبرالية، ولم يعترف إلا بالأساس الميتافيزيقي للأخلاق. فمفهوم الذات في ظل الفلسفة العلمانية يصبح محدودًا بينما إذا تم فهمه في ظل إيمان عالمي، فيمكن توسيع هذا الفهم ليضم الأسرة والعشيرة والأمة. وأي مفهوم للإنسانية في معناها الواسع يمكن أن يتضمن معنى الحقيقة أو بمعنى أدق «الله»[1].

حقوق المرأة:

من دون محاولة ربط هذا الفهم للأخلاق بقضايا اجتماعية محددة، فإن الأخلاق لن يكون لديها أي صلة بالسياسة، ومن ثَمَّ راوح مطهري بين النقاش

(1) Ibid., p. 165.

الديني للأخلاق ودلالتها السياسية. وفي هذا السياق تظهر مسألة حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي المعاصر كقضية مهمة تحتاج للاهتمام. كان مطهري من الفقهاء الشيعة القلائل الذين أولوا مسائل حقوق المرأة ووضعها في المجتمع الإسلامي أهمية وانتباهًا. ففي كتابه عن رؤية الإسلام للتعليم، اقتبس حديثًا نبويًّا مشهورًا حول أهمية التعليم «طلب العلم واجب على كل مسلم»[1]. لفظ «مسلم» في اللغة العربية هو مفرد مذكر، وهو ما يقبله مطهري، ويعتبر القول بأن طلب العلم واجب على «كل مسلم ومسلمة» هو أمر ضعيف من حيث الإسناد. ولكنه يستطرد ويقدِّم تفسيرًا استثنائيًّا في الهامش[2]؛ حيث يجادل بأن لفظ «مسلم» المذكر يعني في الحقيقة كلًّا من المذكر والمؤنث.

«في الواقع فإن تذكير اللفظ في العربية لا يعني فقط الرجال، هذا صحيح فقط في حالة تقرير حقوق أو واجبات في مواجهة الأنوثة، ولكن في العادة فإن اللفظ يطلق على كل من الرجال والنساء»[3]. يعضِّد مطهري حجته بالرجوع إلى العديد من الأوامر القرآنية التي تفرض واجبات على اللفظ المذكر فقط، ويذكر أنه لا يمكن قبول أن القرآن يخاطب الرجال فقط، فالخطاب القرآني موجَّه لكل من الرجال والنساء؛ ولذا فالحديث النبوي موجَّه لكل من الرجال والنساء لطلب العلم. وعلى الرغم من أن مطهري لا يناقش الأمر أكثر من ذلك في الهامش، ولكن تداعيات هذا النقاش واضحة في مواجهة موقف المؤسسة الدينية الرافض لتعليم النساء، الذي استمر إلى الثورة الدستورية وما بعدها.

حقوق المرأة في الإسلام:

إن مسألة تعليم المرأة تشير إلى قضايا أكثر اتساعًا تتعلق بحقوق المرأة في المجتمع الإسلامي المعاصر، ولم يكن بوسع مطهري ترك هذا النقاش دون أن يضع بصمة أيديولوجية واضحة، ففي كل مناسبة كان على مطهري أن يضع بصمته في إعادة قراءة الإسلام في التاريخ المعاصر؛ إذ لم يكن من الممكن أن يناقش

---

(1) Ibid., p. 11.

(2) Ibid., pp. 11: 12, footnote 13.

(3) Ibid., p. 11.

قضية حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي المعاصر دون أن يتطرق إلى نقاش جاد مع «الغرب»، كما فعل في كل القضايا التي تناولها[1]. فلم يكن «الغرب» ليغيب عن أي نقاش ينخرط فيه مطهري حول قدرة الإسلام على تقديم حلول للمشكلات المعاصرة.

تشكِّل الحرية والمساواة أركانًا مهمة في التاريخ المعاصر وفي كل الحركات الاجتماعية الغربية، بما فيها الحركات التي دافعت عن حقوق المرأة. وتجاهلت الدعاوى الرأسمالية الفروق البيولوجية الواضحة بين الرجال والنساء، وطالبت بالمساواة الاجتماعية والقانونية بين الجنسين، بما أدى إلى استغلال القوة العاملة للمرأة[2]. يؤسس مطهري حجته في هذا النقاش على ترجمة فارسية لكتاب ويل ديورانت (**مباهج الفلسفة**)، ويذكر أن المرأة افتقرت لأي حقوق إنسانية في الغرب حتى القرن العشرين، وأن الأمر ارتبط بالثورة الصناعية التي بدأت في الاعتراف بحقوق المرأة، وقد انضم السياسيون لهذه المعركة من أجل دوافع سياسية واضحة؛ فالقرن العشرون هو قرن الشباب الذين ادَّعوا مناصرة تحرير المرأة حتى يستطيعوا تأجيل الزواج لسن الأربعين أو حتى البقاء عزابًا إلى الأبد![3].

ويخلص مطهري إلى أن حركات تحرير المرأة استطاعت حل بعض المشكلات السابقة، ولكنها خلقت مشكلات جديدة. وبينما كانت المشكلات القديمة نابعة من إنكار إنسانية النساء فإن المشكلات الجديدة نابعة من إنكار أنوثة النساء[4]. ويجادل مطهري حول وضع النساء العاملات في الولايات المتحدة الأمريكية - استنادًا إلى ترجمة فارسية لمقالة أمريكية - في أن النساء العاملات يضطررن للتعامل مع ماكينات ثقيلة في المصانع أو أنهن لا يتمتعن بأي إعفاءات ضريبية في حال كونهن أرامل. وحسب مطهري فالنساء هن الجنس الأضعف الذي يحتاج إلى الحماية،

(1) Motahhari. *Nezam e Hoqoq e Zan dar Islam*, p. xiv.

(2) Ibid., p. xix.

(3) Ibid., pp. xx: xxi.

جميع علامات التعجب موجودة في نص مطهري الأصلي.

(4) Ibid., p. xxi.

ومرضهن الشهري (بالإشارة إلى الدورة الشهرية) من ضمن مظاهر ضعف طبيعية أخرى[1]، تشير إلى قدراتهن المختلفة. والقرآن باعتباره الخطاب الإلهي قادر على الأخذ في الاعتبار كلًّا من الطبيعة الإنسانية والأنثوية حين يناقش حقوق المرأة.

المرأة المسلمة في إيران المعاصرة:

يوضح لنا مطهري، في مقدمته التي كتبها عام ١٩٧٤م، أن مجموعة المقالات التي كتبها حول المرأة ونُشرت سابقًا في عامي ١٩٦٦ : ١٩٦٧م في المجلة الأسبوعية **(المرأة المعاصرة)**؛ كانت مخصصة للتعامل مع قضايا المرأة، وخلال عام ١٩٦٦م كانت قضايا المرأة وحقوقها مسألة مهمة على أجندة هذه المجلة. فحينما قام أحد القضاة باقتراح مشروع قانون مكوَّن من أربعين مادة على صفحات هذه المجلة، طلب من مطهري الرد على مشروع القانون. وتم الاتفاق بين المجلة ومطهري والقاضي إبراهيم مهدوي زنجاني أنه في مقابل كل مادة في مشروع القانون كتبها القاضي، سيقوم مطهري بكتابة مقالة للرد عليها، وستُنشر المقالتان في العدد نفسه. وفي بدايات ديسمبر ١٩٦٦م بدأ كل منهما في كتابة مقالته حتى بلغ العدد الكلي ٣٣ مقالة. وكانت نية مطهري التوسع وإضافة مقالات جديدة قبل تجميعها في كتاب، ولكنه لم يجد الوقت الكافي لذلك، وقرر نشر المقالات في صورتها تلك. وكانت الخطة أن يقوم بتنظيم ملاحظاته وتجميعها في جزء ثانٍ للكتاب حول المرأة، ولكن هذا لم يحدث.

في مقالاته في مجلة **(المرأة المعاصرة)**، كان أمام مطهري فرصة غير مسبوقة للتواصل بشكل مباشر مع أكثر فئات المجتمع الإيراني علمنةً؛ أي الشباب، فقد كان جمهوره السابق مكوَّنًا من طلاب العلوم الدينية وأهلهم. ولكن من خلال هذه المنصة الأسبوعية كان لديه الفرصة لمهاجمة الاتجاهات العلمانية السائدة في ذلك الوقت، وفي الوقت نفسه الدفاع عن قدرة الإسلام على الدفاع عن حقوق المرأة بطريقته وبلغته البسيطة المقنعة.

(1) Ibid., p. xxii.

لمزيد من التفاصيل حول آراء مطهري حول النساء والعلاقات الجنسية، انظر:

Motahhari. *Akhlaq e lensi dar Islam va lahan e eharb.*

وكما يبدو من العنوان فهذا النص يتعامل مع كل من الإسلام والغرب على أنهما كيانات مصمتة.

في خلال هذه المقالات، أشار مطهري إلى مسألة أن حقوق المرأة والأسرة ليست مسألة خاصة بالحالة الإيرانية، ولكنها مسألة تهم كل المجتمعات. وجادل بأنه على الإيرانيين أن يبحثوا عن حل لهذه المشكلات انطلاقًا من ثقافتهم وتاريخهم دون التأثر بالغرب أو غيره. فأي مراجعة لقانون الأحوال الشخصية لا بُدَّ أن تتم في ضوء التوافق مع الدستور الإيراني الذي أقرَّ أنه لا يمكن تمرير أي تشريع لا يتوافق مع الإسلام والمشاعر الدينية للمجتمع الإيراني[١].

ينطلق مطهري بعد ذلك للدفاع عن العادات التقليدية في الخِطبة والزواج، ويختلف مع التعديلات المقترَحة في أنه لا يرى مشكلة في أن الرجل وظيفته التقدم للمرأة بطلب الزواج. ويستطرد في الدفاع عن الزواج المؤقَّت المباح في المذهب الشيعي، ففي ظل الظروف المعاصرة فإن الزواج المؤقَّت يصبح ترتيبًا أكثر قبولًا قبل الانخراط في التزام أطول. ويقول مطهري إنه لو كان الزواج المؤقَّت ممارسة غربية لكان جرى الاحتفاء به من القوى الإيرانية العلمانية على أنه إجراء تقدُّمي، ويرجع إلى رأي برتراند راسل حول تقنين الدعارة[٢].

وفق مطهري، فإن الإسلام يناصر بشكل كامل حقوق المرأة. ويسترجع مطهري الذاكرة الإسلامية أنه حين تقدَّم الإمام عليّ إلى الرسول للزواج من ابنته، فقد أجاب الرسول أنه سيسأل ابنته[٣]. ويرى مطهري أن الإسلام قادر على التوافق والتكيف مع الواقع المتغير. «في واقع الأمر، فقد قام العديد من الباحثين الأجانب (الغربيين) بدراسة الإسلام وأشادوا بالقوانين الإسلامية من حيث تقدميتها»[٤]، ومنهم جورج برنارد شو.

ينطلق مطهري في مهاجمة الغرب والدفاع عن الشرق والإسلام، ففي الفلسفة الغربية يتم اختزال الوجود الإنساني[٥]، كما أن رؤية الغرب للإنسان تحمل العديد من

(1) Motahhari. Nezam e Hoquq e Zan dar Islam, Op. cit., p. 7.

(2) Ibid., p. 29.

(3) Ibid., p. 58.

(4) Ibid., p. 74.

(5) Ibid., p. 128.

التناقضات الداخلية[1]. ووفقًا لمطهري، فإن الإسلام والنصوص المقدسة (القرآن) هي الضامن لحقوق الإنسان (الرجال والنساء). وحتى أفلاطون (الذي يرجع إليه مطهري من خلال ترجمة فارسية للكتاب الخامس من الجمهورية)، اعترف بالفروق الكمية (التي يميِّزها مطهري عن الفروق الكيفية) بين الرجال والنساء في قدراتهم العقلية والبدنية[2]، ويقتبس مطهري مقولة أفلاطون «الحمد لله أنني خُلقت يونانيًّا، رجلًا حرًّا ولست عبدًا، رجلًا وليس امرأة»[3].

ويدافع مطهري عن المهر في الإسلام، الذي يعتبره مسألة طبيعية في ظل ضعف المرأة الناتج عن الدورة الشهرية والولادة، وهو ما يجعل المرأة أضعف من الرجل، ومن ثَمَّ تحتاج لتأمين مادي، كما أن النساء مدفوعات بشكل أساسي للاستهلاك أكثر من الرجال[4]. المنطق نفسه يُستخدم للدفاع عن الحكم القرآني فيما يتعلق بميراث النساء الأقل من الرجال، ففي مواجهة سؤال المتشككين «لماذا تحصل المرأة الفقيرة على نصيب واحد في مقابل نصيبين للرجل»؛ يستخدم مطهري مقولات جعفر الصادق للإجابة عن هذا السؤال قائلًا: «ربما لأنها مُعفاة من الخدمة العسكرية، ومُعفاة من دفع بعض الالتزامات المادية، ولأنها حصلت على مهر من زوجها»[5].

ويدافع مطهري عن حق الرجل في الطلاق في الإسلام بشرط واحد؛ «فالحق في الطلاق هو حق طبيعي للرجل[6]؛ لأن الرجل لو توقَّف عن حب زوجته فقد انتهى الزواج، ولكن إذا ما توقَّفت الزوجة عن حب زوجها، فإن الزواج لم يَمُتْ كليةً»[7]. ومع هذا فمن الممكن تفويض الحق في الطلاق للمرأة، ففي الإسلام يمكن للرجل

---

(1) Ibid., p. 141.

حول الأساس الأخلاقي لهذه المناقشة، انظر مناقشة مطهري للأخلاق:

Motahhari. *Islam va Moqtaziat e Zaman*, vol. 1, pp. 339: 352.

(2) Ibid., pp. 170: 171.

(3) Ibid., p. 171.

(4) Ibid., p. 233.

(5) Ibid., pp. 253: 254.

(6) Ibid., p. 312.

(7) Ibid., pp. 283: 284.

في عقد الزواج النص على إعطاء المرأة الحق في الطلاق، وفي حالات معينة مثل عجز الزوج الجنسي يمكن للمرأة أن تطلب الطلاق[1].

يعتبر مطهري الزواج بزوجة واحدة هو الشكل الأكثر طبيعية للزواج[2]، وأي شكل من تعدد الزوجات أو تعدد الأزواج هو مخالفة للطبيعة. وبينما يرفض الإسلام بشكل قاطع (ومطهري) تعدد الأزواج، فإن مطهري يبذل مجهودًا في تبرير تعدد الزوجات. فبالنسبة له لم يخترع الإسلام تعدد الزوجات، فهذه الممارسة موجودة في الخبرة الأوروبية القروسطية[3]، وقد قام الإسلام بتنظيم هذه الممارسة والسيطرة عليها. ويشير مطهري إلى ممارسة الإيرانيين قبل الإسلام مسألة تعدد الزوجات بشكل غير مقنَّن[4]. ويقدِّم الحجج التالية للدفاع عن تعدد الزوجات وتحريم تعدد الأزواج: «يحتاج الرجل للمرأة نفسها، بينما المرأة تحتاج إلى قلب الرجل وتضحيته. وبالنسبة للرجل فطالما حصل على المرأة فإنه لا يهمه إذا فقد قلبها. ومن ثَمَّ ففي ظل تعدد الزوجات لا يهتم الرجل بقلب المرأة أو مشاعرها؛ ولكن في حالة المرأة فكل من قلب الرجل ومشاعره مهمين بالنسبة لها، ولو فقدتهما فقد فقدت كل شيء»[5].

هناك شق مهم في دفاع مطهري عن تعدد الزوجات، يوجِّه فيه انتقادًا أخلاقيًّا حادًّا للغرب، فيذكِّر جمهوره المتأثر بالغرب بأن برتراند راسل (الفيلسوف الإنجليزي المشهور) أدرك الصعوبات الناتجة عن عدد النساء الأكبر من عدد الرجال في إنجلترا، لدرجة أنه اقترح على النساء غير المتزوجات أن ينجبن من الرجال المتزوجين وبعدها يطلبن من الحكومة الإنفاق على هؤلاء الأطفال[6]، ويقارن بين الحل الإسلامي وموقف راسل غير الأخلاقي. ويختتم قائلًا: «السيد راسل منشغل بأنه في حال عدم تقنين هذا المقترح، فإن العديد من النساء سيصبحن عقيمات؛

(1) Ibid., pp. 326: 327.

(2) Ibid., p. 331.

(3) Ibid., p. 340.

(4) Ibid., pp. 340: 341.

(5) Ibid., p. 350.

(6) Ibid., p. 381.

ولكن السيد راسل يعلم جيدًا أن النساء الإنجليزيات غير المتزوجات لا يستطعن الانتظار لمثل هذه القوانين، فقد تولَّيْن المسائل بأنفسهن وقمن بحل هذه المشكلة الخاصة ببقائهن غير متزوجات ومن دون أطفال»[1].

ويستطرد مطهري بالاستعانة بالأرقام والحقائق الموجودة في جريدة يومية في طهران، ذكرت أن حوالي ١٠٪ من المواليد في بريطانيا ولدوا بشكل غير شرعي[2]، «من دون الانتظار لتقنين مقترح السيد راسل، فقد قام المجتمع البريطاني بحل المشكل بنفسه»[3]. وانطلاقًا من توصيفه التداعيات الأخلاقية الناتجة عن إهمال الحل الإسلامي، يستمر مطهري في مناقشة تصوراته عن الانحدار الأخلاقي للغرب. فحينما قامت الحكومة البريطانية بتقنين المثلية الجنسية، فإنها لم تتبع نصيحة السيد راسل، ولكنها أسهمت بشكل أكبر في تقليص نسبة النساء للرجال[4]، في إنجلترا في وقتنا الحالي «تم منع تعدد الزوجات، وإباحة المثلية الجنسية»[5].

طبيعة الرجال – حسب الآراء المعاصرة للفلاسفة وعلماء النفس الغربيين[6] – تميل للتعدد، واحتمالية اللجوء إلى التعدد في المجتمع الإسلامي كان لها الفضل الأكبر في الحفاظ على مؤسسة الزواج من زوجة واحدة؛ فلولا احتمالية استطاعة الرجال الزواج من أكثر من زوجة لما تزوجوا من الأصل، لأنه في كل الأحوال هناك دائمًا عدد من النساء أكثر من الرجال[7]. لا شكَّ أن الزواج من زوجة واحدة هو أفضل من التعدد[8]، ولكن احتمالية التعدد تساعد النساء غير المتزوجات في الحصول على

---

(1) Ibid., pp. 382: 383.

(2) Ibid., p. 383.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., pp. 382: 384.

لمناقشة مفصلة حول آراء راسل عن العلاقات الجنسية، انظر:

Motahhari. Akhlaq e lensi dar Islam va Jahan e eharb, Op. cit., pp. 23: 25, 84: 91.

(5) Motahhari. Nezam e Hoquq e Zan dar Islam, Op. cit., p. 384.

(6) Ibid., p. 386.

(7) Ibid., p. 390.

(8) Ibid., p. 391.

زوج، وتُسهم في عدم انتشار الممارسات الجنسية غير الأخلاقية[١]. والدعوة لمنع التعدد هي في الحقيقة محاولة من رجال القرن العشرين للتنصل من مسئولياتهم تجاه أكثر من زوجة، وفي الوقت نفسه الانخراط في كل أشكال الأنشطة الجنسية الرخيصة غير الملزمة لهم[٢]. يعترف مطهري بالمشكلات الأخلاقية والنفسية والعملية للتعدد، ولكن تقييد هذه الممارسة في داخل الإطار الإسلامي خلق توازنًا بين الضرورة الطبيعية والاجتماعية.

مسائل تتعلق بالحداثة: التأمين:

لم تكن مسألة تحرير المرأة هي المسالة الوحيدة المهمة التي وجب على المنظِّرين الإسلاميين التعامل معها من ضمن مواجهة قضايا ومتطلبات الحداثة، فقد كان هناك العديد من القضايا المستحدَثة التي كان من الضروري التعامل معها بشكل عاجل؛ لضمان قدرة الإسلام على التعامل ومواجهة قضايا العصر. وقد كان مطهري واعيًا بضرورة التصدي لكل المسائل التي تطرحها الحداثة والمدنية، ومن ثَمَّ قدَّم مجموعة من المحاضرات في ١٩٧٢ و١٩٧٣م حول إمكانية «التأمين» في سياق إسلامي، وقُدمت هذه المحاضرات بناءً على طلب «الجمعية الإسلامية للأطباء»[٣]، الذين كان عليهم تطوير موقف فقهي شيعي من هذه الممارسة التي لم يكن لديهم أي موقف بخصوصها. وفي المرحلة التي تلت الثورة كانت المؤسسات المالية مثل البنوك وشركات التأمين وغيرها من المؤسسات المالية محل نقاش وجدل كبير، ولم يكن من الممكن تجاهل موقف مطهري من هذه المسائل، ومن ثَمَّ نشر تلك المحاضرات في أكتوبر ١٩٨٢م مزوَّدة بملاحظات الخميني على «التأمين»[٤]، وقد حرص الناشر على التمييز بين خطاب الخميني ومطهري حتى لا يجري الخلط بينهما[٥].

---

(1) Ibid., p. 392.

(2) Loc. Cit.

(3) Motahhari. *Bar-rasi-ye Feqhi e Mas'aleh-ye Bimeh*, p. 9.

(4) Ibid., p. 12.

(5) Loc. Cit.

يتناول مطهري مسألة التأمين من خلال المدرسة الأصولية التقليدية. وعلى الرغم من عدم وجود سوابق لهذا النقاش في الفكر الشيعي، فإن التعامل مع هذه المسألة يمكن أن يجري من خلال إعمال عقل المجتهد[١]. وباعتباره من المفكرين الأصوليين التقليديين، فقد جادل بأنه لا يمكن تصور أن الفقه تعامل مع كل صور التعاملات المادية. ويعود إلى مصدرين تقليديين؛ أي القرآن والسُّنة، ليقرر أن المسلمين يمكنهم أي يقوموا بأي معاملات مادية ما دامت لم تتعارض مع القرآن[٢].

ويرى مطهري أن معاملات التأمين هي معاملات تجارية صحيحة لا تحتاج إلى حكم محدَّد من داخل المصادر الشيعية الفقهية، فكل ما تحتاج إليه هو تبرير مبدئي موجود بالفعل في النصوص الموجودة بكثرة. في هذه الحالة تظهر دلالة المدرسة الأصولية في الشيعة، خاصة في المسائل والتطورات الأيديولوجية المعاصرة بالنسبة لكبار التجار، فهذه المواقف الليبرالية في داخل الفقه الأصولي ستكون جذابة للغاية لامتيازات كبار التجار.

ويرى مطهري أن التأمين هو عقد لازم[٣]، وبعد أن يُقرَّ إسلامية وشرعية مثل هذا التعاقد بناءً على المدرسة الأصولية، يستطرد ليقدم دفاعًا من داخل المدرسة الإخبارية. ويجادل في هذا الشأن بأن التأمين يتشابه مع موقع «الضامن»، وهو الأمر الذي أُقر منذ زمن طويل في المصادر التقليدية[٤]. ويختتم النقاش بالقول بأننا لا نحتاج لاستعمال لفظ التأمين، في حين أن لفظ الضامن يؤدي المعنى بشكل جيد. هذا لا يعني أن التأمين ممارسة مرفوضة من حيث المبدأ[٥]. ويرفض مطهري محاولة

---

(1) Ibid., pp. 14: 15.

(2) Ibid., pp. 18: 19.

(3) Ibid., p. 22.

(4) Loc. Cit.

(5) Ibid., p. 26.
إن المناقشة التي يجريها مطهري حول مفهوم التأمين انطلاقًا من خلفيته الأصولية وليس الإخبارية هي ذات دلالة مهمة خاصة فيما يتعلق بأفكاره الأخرى المتعلقة بتسييس الإسلام، والتي تتطلب على المستوى الأيديولوجي أولوية المنطق والعقل على التقاليد.

الربط بين التأمين والقمار[1]، ويذكر أن التأمين له غرض معروف[2]، ومحدَّد الزمن[3].

إن المنطق المستبطَن في حجة مطهري التي قدَّمها حول التأمين لجمعية الأطباء الإسلاميين، التي لا تخرج عن الفقه الشيعي التقليدي، يعني هذا المنطق أن هذه الممارسات الحداثية كالتأمين على الحياة أو الممتلكات ليست بالضرورة خارج نطاق التشريع الفقهي. النقطة الأهم في هذا السياق هي القياس الذي يمكن القيام به لمد قدرة الفقه الشيعي على التصدي لأي مشكلات معاصرة في المجتمع.

من التأمين إلى القانون والشرعية:

في نهاية المحاضرة الثانية التي قدَّمها مطهري عن المسئوليات المترتبة على التأمين، تلقَّى سؤالًا من أحد الحضور حول مسئولية موظف الحكومة عن إعدام شخص ما. يجب أن نأخذ في الاعتبار أن هذه المحاضرات قُدمت في الأعوام ١٩٧٢: ١٩٧٣م، في ظل قمع نظام شاه إيران لأي أنشطة سياسية، ومن ثَمَّ كان واضحًا الشحنة السياسية المرتبطة بمثل هذا السؤال. وفي الفقرات التالية سنناقش - بقدر من التفصيل - كلًّا من الأسئلة والإجابات.

س: في بعض الأحيان نعلم أن شخصًا ما لم يرتكب خطيئة، ودعنا نفترض أن شخصًا آخر أصدر الأمر بأنه «إذا لم تقم بإعدام هذا الشخص، سنقوم بإعدامك أنت شخصيًّا»، أو حتى في حالة غياب هذا التهديد؛ كيف يكون التصرف في هذه الحالة؟

ج: لا يجوز تحت أي ظرف أن يكون لدى أي شخص الحق في إعدام من يعلم ببراءته. فكما ذكرنا في نقاشنا حول مسائل الدم، فإن التخويف ليس ذا صلة بالموضوع، فحتى لو قالوا له «سنقتلك أنت شخصيًّا»؛ فيجب عليه ألا يقوم بتنفيذ أمر الإعدام في حق شخص بريء.

س: كيف يمكننا أن نصوغ السؤال الآن؟ لنفترض أن شخصًا يعمل في الجهاز القضائي أو لديه منصب في السلطة التنفيذية، وقام بتنفيذ حكم الإعدام في شخص

(1) Ibid., p. 27.

(2) Ibid., pp. 27: 28.

(3) Ibid., pp. 28: 29.

ارتكب جريمة وتمت إدانته بالقانون؛ في هذه الحالة هل هناك مسئولية على هذا الشخص للتأكد من أن المحكوم عليه ارتكب الجريمة المذكورة أم لا؟

ج: في هذه الحالات، وفي إطار الفقه الشيعي؛ لا يمكن أن يصدر مثل هذا الحكم إلا عن فقيه مجتهد مؤهَّل لهذا.

س: ماذا لو كان الشخص الذي أصدر هذه الإدانة قاضيًا مدنيًّا؟

ج: لو استطاع الشخص الذي ينفِّذ حكم الإعدام التأكد من أن القاضي الذي أصدر هذا الحكم هو شخص عادل، ولكن إذا لم يكن قاضيًا شرعيًّا؛ فلا يمكنه افتراض عدالة هذا الحكم. في هذه الحالة لا يمكن لأي شخص أن يقول إن هذا حكم عادل. لا يا سيدي لا يوجد مكان لمثل هذا الهراء[١].

إن تداعيات هذا الموقف لمطهري هي مسألة مهمة جدًّا؛ فمن الواضح - وكما أدرك محرر نص مطهري[٢]- لم يكن لقضاة نظام الشاه أن يدَّعوا أو كان معروفًا عنهم تلقيهم أي تعليم ديني، فقد كانوا خريجي النظام التعليمي العلماني الحكومي وليس الحوزات العلمية، ومن ثَمَّ كان القول بأنه على الشخص الذي ينفِّذ حكم الإعدام أن يتأكد أن القاضي الذي أصدر مثل هذا الحكم هو شخص عادل. في الحقيقة كان مطهري يمارس ما هو معروف في دراسة المنطق بالقياس على المحال، فبما أن كل القضاة قضاة مدنيين وليسوا شرعيين؛ إذن فكل الأحكام يجب إلغاؤها أو إيقافها لعدم شرعيتها. وهو الذي ينسحب بطبيعة الحال على شرعية النظام القضائي والنظام السياسي كله، بحكم أن مسألة العدالة هي مسألة في جوهر شرعية النظام السياسي. وبالتالي فإن هذا ينسحب على النظام السياسي الذي يصبح بحكم الواقع غير شرعي، وبالتالي يطرح سؤالًا حول قدرته على منح الشرعية للنظام القضائي. كما أن المثال الذي يستعمله مطهري لهذا النقاش (الإعدام) هو في الحقيقة يطرح تساؤلات حول الإعدامات المتعددة وأحكام السجن والتعقب التي تم إصدارها على أرضية سياسية. هذه الحجة الضمنية لها تداعيات صريحة لم تكن لتغيب عن

(1) Ibid., pp. 70: 71.

(2) Ibid., p. 71, footnote 1.

ذهن الجمهور المستمع.

إن النتيجة الأخرى المترتبة على حجة مطهري لها دلالات قوية على إمكانية وجود نظام قضائي وسياسي مبني على أرضية مدنية غير دينية. هذا الأمر لا يتحدى فقط شرعية النظام الملكي القائم، ولكنه أيضًا وبالدرجة نفسها يطرح تحديًا على أي نظام مستقبلي يقوم على مبادئ الديمقراطية الليبرالية أو الثورية الراديكالية (وهي أفكار علمانية). فبضربة واحدة أصاب مطهري عصفورين؛ واحد ضد النظام السياسي الملكي القائم، والآخر ضد الأيديولوجيات المنافسة (الليبرالية والثورية) للأيديولوجية الإسلامية.

ما يترتب على رفض مطهري لكل من النظام السياسي القائم والأيديولوجيات العلمانية؛ هو الدعوة المباشرة للثورة ضد الوضع القائم، فقد كان الاستنتاج واضحًا: إذا كان موظفو الحكومة الذين ينفذون حكم الإعدام غير واثقين من شرعية أفعالهم، فكيف يمكنهم تجنُّب الوقوع في خطيئة العدوان دون أن يرفضوا تنفيذ مثل هذه الأوامر. وعلى الرغم من أن فتوى مطهري كانت متعلقة بموظفي الحكومة الذين ينفذون أحكام الإعدام، فقد كان واضحًا إمكانية سحبها على باقي العاملين في الحكومة. ولكن يجب أن نلاحظ أننا لا يمكن أن نمد الخط على استقامته بالكامل، ففي النهاية كان مطهري - وقت تقديم هذه المحاضرات - موظفًا لدى الحكومة؛ فقد كان يقوم بالتدريس في جامعة طهران (جامعة حكومية)، ولكن أيضًا لا يمكننا إهمال قدرة هذه الحجة على تقوية إمكانيات المقاومة السلبية للوضع القائم ولسلطة الدولة.

من الواضح أيضًا في حجة مطهري الثقة في الدعوة للشرعية الشاملة للخطاب الشيعي التشريعي والقانوني والسياسي باعتباره نظامًا حاكمًا لكل أوجه الحياة. فمن اللافت للنظر أنه طوال مناقشة مطهري لمسألة التأمين لم يرجع أبدا لكلٍّ من الدستور الإيراني أو القانون المدني، والخط الأساسي الذي اعتمد عليه كان مقارنة مزدوجة بين الجوانب التقنية للتأمين والنقاط الشرعية الشبيهة في داخل الفقه الشيعي، والمنطق المستبطن في هذا أن أي نقاش لمسألة حديثة مثل التأمين لا بُدَّ أن يحدث تحت مظلة الفقه الشيعي؛ ولذلك فإذا كان الفقه الشيعي هو الإطار المرجعي

الشرعي الوحيد، فإن التشيع هو الأساس لأي نظام سياسي أو قانوني أو اجتماعي. وتمت مأسسة شرعية التشيع كأساس لأي تنظيم اجتماعي، في مقابل رفض شرعية الملكية الدستورية القائمة أو أي بدائل ثورية تُطرح من قِبل القوى الليبرالية أو الثورية العلمانية.

مدى جاذبية أفكار مطهري:

إن مجموعة المحاضرات التي ألقاها مطهري أمام تنظيم ذاتي للأطباء تُظهر أهمية عدد من النقاط؛ أبرزها: أن قدرة مطهري بوصفه فقيهًا قادرًا على الوصول إلى دوائر اجتماعية تتجاوز الدوائر التقليدية هي قدرة لا تتشابه مع إمكانيات وقدرات أي فقيه شيعي آخر في مشهد أو قُم. فمثل هذه التنظيمات من الأطباء، أو المهندسين، أو المدرسين، أو طلاب الجامعات والمدارس الثانوية والمعاهد؛ كثيرًا ما تواصلت مع مطهري لكي يقوم بتقديم محاضرات في قضايا مهنية وقانونية واجتماعية وسياسية تواجههم، وكثيرًا ما قامت جمعيات الطلاب المسلمين بالتحديد بالتواصل معه وطلب رأيه في قضايا متعددة ذات أهمية بالنسبة لهم. وكان التحدي الأهم في كل هذه المحاضرات هو قدرة مطهري على الإبقاء على صلة وشرعية الخطاب الإسلامي في مواجهة القوى الأيديولوجية التي كانت توجِّه تحديًا – ضمنيًّا أو غير ذلك – لخطابه الإسلامي. وبسبب تعرُّض مثل هذا الجمهور للأفكار الغربية، كان على مطهري أن يشحذ إمكانياته الفكرية المتواضعة بسبب عدم معرفته بأي لغة أوروبية في مواجهة هذه الأفكار بشكل لا يخيِّب آمال جمهوره من الأطباء، أو المهندسين، أو المدرسين، أو الطلاب المتعلمين في الغرب. ولا يمكن أن نعزو نجاح مطهري في الوصول لهذه القطاعات سوى لإصراره وعزيمته.

يجب علينا أن نلاحظ أنه في الفترة التي كان الخميني منفيًّا في النجف ومعزولًا عن جمهوره الأساسي، وكان شريعتي مشغولًا براديكاليته، وبازرجان منغرسًا في صمته، وسنوات سجن الطالقاني؛ كانت هذه الفترة مليئة بمجهود وانخراط مطهري في العديد من المجموعات الاجتماعية التي أبقت جذوة الفكر الشيعي الثوري مشتعلة. ففي مواجهة مدرستين أيديولوجيتين متناقضتين مع بعضهما البعض، ومع

ذلك متفقتان في عدم ملاءمة الفكر الديني لمشكلات العصر؛ فقد كان مطهري يحاول التصدي لهما باستخدام لغة متجذرة في المشاعر الإسلامية.

قد يكون من الصعب – أو حتى من المستحيل – أن نُقر أي مجموعة اجتماعية تأثرت بشكل خاص بخطاب أي من المنظِّرين الإسلاميين، ولكن من دون شك يمكننا القول إن مطهري وسط هذه المجموعة من الخميني، وشريعتي، والطالقاني، وبازرجان؛ كان قادرًا على اجتذاب قطاعات من الطبقة الوسطى المهنية والمثقفين. وكان الخميني أكثر قبولًا بين صفوف طلاب العلوم الدينية والتجار، وشريعتي اعتمد في شرعيته على المثقفين الشباب الحضريين، أما بازرجان فقد كان جمهوره من بين الجيل الأكبر من التكنوقراط، وكان جمهور الطالقاني بالأساس من النشطاء الحضريين الأكثر تدينًا. أما مطهري فقد كان جمهوره منتشرًا بين أساتذة الجامعات ومدرسي المدارس الثانوية وطلاب المعاهد والكليات والأطباء والمهندسين والبيروقراطيين وقطاع الأعمال ومثقفي الحضر. هذه الخريطة العريضة من المجموعات الاجتماعية التي شكَّلت جمهور المنظِّرين الإسلاميين أسهمت في تجهيز الطريق للثورة الإسلامية.

أسئلة وإجابات:

يقولون «إن القيمة الحقيقية لأفكار توما الإكويني الفلسفية ليست في الإجابات التي يقدِّمها، ولكن في الأسئلة التي يسألها»[1]. وبصرف النظر عن عمق واتساع اهتماماته الفلسفية، فإن مطهري لم يدع قضية يمكن أن يعالجها من خلال استخدام الخطاب الإسلامي. كان هناك عدد محدود من الأسئلة الخاصة به، ولكنه كان لديه القدرة على تقديم إجابات لكل الأسئلة المطروحة في وقته، ولا يمكن الحكم على أهميته انطلاقًا من أفكار نظرية حول الجدارة الفلسفية أو الفكرية؛ فاهتمامه الأساسي ومصدر استمرار أهميته كانا في محاولاته لتحديث وإعادة إحياء الإسلام لجعله أكثر حداثة وقدرة على المقاومة الأيديولوجية والقدرة السياسية والجدارة الثورية لكي يكون بديلًا جاهزًا حينما تأتي اللحظة المناسبة، وبذل مجهود أكبر وأكثر استمرارًا

(1) Kenny. Aquinas, Op. cit., p. 81.

تعود هذه المقولة إلى ويتجنشتاين حول الإكويني.

من أي شخص آخر لكي يجعل هذه اللحظة الثورية ممكنة. ولم تكن هناك قوة أكثر تأثيرًا عليه وعلى أفكاره أكثر من الكيان المتخيَّل الذي أطلق عليه – من ضمن آخرين – «الغرب».

الفصل الرابع:
السيد محمود الطالقاني: الأب الروحي للثورة

قال اللورد ماكولي، معقبًا على أفكار وأعمال السير توماس مور: «ليس لدينا أي ضمانة للمستقبل في مواجهة أي أخطاء في الفكر الديني. عندما نفكر في أن السير توماس مور كان مستعدًّا للموت دفاعًا عن مذهب التحول، سيكون لدينا بعض الشك ما إذا كان هذا المذهب سينتصر على كل المعارضة؛ فأي إيمان يستطيع أن ينتصر في مثل هذا الاختبار سيمكنه الانتصار في أي شيء آخر»[١].

يبدو أن في يومنا هذا هناك القليل من البشر المستعدين للموت دفاعًا عن مثل هذا المذهب، أو أي مذهب ديني آخر. وفي عصر «حل النزاعات» في الأمم المتحدة، نجد طاولة المفاوضات عليها التنانين الغاضبة تجلس مع الفرسان للتفاوض. ولكن حتى في يومنا هذا نلاحظ أن المسائل المتعلقة بالعقائد السياسية تكاد تكون هي المسائل الوحيدة القادرة على إثارة الغضب والثورة، وإذا حاولت تصوُّر العلاقة التاريخية بين الانتماءات الدينية والسياسية وعدد المعارك القاسية لفهمت بدرجة كبيرة درجة استعداد المنظِّرين الإسلاميين الحاليين للموت دفاعًا عن خيالهم الثوري. هذا الخيال الثوري لا يهم فيه ما إذا كان نتيجة أفكار السير توماس مور أو السيد محمود الطالقاني.

فاليوم، بشكل أكبر وأهم مما مضى، قام منظِّرو الثورة الإسلامية بدفع تصوراتهم عن الخيال السياسي الثوري وتوجيه قدرتهم إلى ترجمة التطورات التاريخية التي مرَّ بها الدين والإيمان. هذا الإيمان جرت إعادة روايته ورواية النصوص القديمة الخاصة بالتقوى والإيمان بشكل جعله الذخيرة الجديدة والأخيرة الخاصة بالثوريين الإسلاميين فيما يتعلق بتعريفهم لذواتهم. هذا التعريف الجديد للذات يقع في حقيقة الأمر بين القراءة الأفقية للتاريخ وتاريخ الدين والقراءة العرضية للواقع السياسي المعيش. أو بعبارة أخرى بين إعادة القراءة السياسية للقناعات الدينية واليقين السياسي المرتبط بدعاوى السماء.

---

(١) ملاحظات اللورد ماكولي على السير توماس مور موجودة في:

Kenny. *Thomas More*, p. 3.

فسيفساء الأيديولوجية الإسلامية:

مرَّت الأيديولوجية الإسلامية بمراحل طويلة في التكون؛ منذ التلمس الأول لمكوناتها وقدراتها بواسطة آل أحمد، وخطابها الصاخب الذي طوَّره شريعتي، والتأسيس الشرعي المذهبي بواسطة مطهري، وفي النهاية احتاجت التبرير القرآني الأساسي. كما سبق القول؛ فإن آل أحمد اختبر طوال تاريخه السياسي الطويل عدم جدوى الأيديولوجيات العلمانية، وبدأ في تجهيز الأرضية المطلوبة للأيديولوجية الإسلامية دون أن يقترب من إطلاق هذا الاسم على مشروعه. وتسلَّم شريعتي الراية من آل أحمد، وأصبح هو منظِّر الثورة بحق، واستطاع توضيح الإمكانيات الثورية الكاملة في الأيديولوجية الإسلامية؛ ولكن ما افتقده كان تجذُّره في الفقه والعلوم الإسلامية، ولكن مطهري امتلك هذه القدرة؛ ولذا استطاع مطهري صبغ الصفة الإسلامية على تلك الأيديولوجية بشكل كامل، متبحرًا بها من الدراسات الدينية التقليدية، والفقه، والفلسفة، والتصوف. ولكن المهمة الأخيرة بخصوص إعطاء التبرير القرآني الكامل لها والتوفيق بين الأيديولوجية والثورة كانت من نصيب الطالقاني، الذي استطاع تقديم التفسير القرآني الجوهري للحاجة لثورة إسلامية يتم تنفيذها في ضوء المعاني المتغيرة للأيديولوجية الإسلامية.

الابن يشبه أباه:

وُلد السيد محمود الطالقاني (١٩١٠: ١٩٧٩م) لأسرة متدينة، وكان والده أبو الحسن الطالقاني رجل دين محترمًا تلقَّى تعليمه في النجف؛ حيث تزامل مع ميزا حسن شيرازي (الفقيه الأشهر في أواخر القرن التاسع عشر، الذي لعب دورا مهمًّا في ثورة التبغ عامي ١٨٩١: ١٨٩٢م) وآخرين. وقد عاد أبو الحسن الطالقاني من العراق في ١٨٩٩م وبدأ مسيرته في التدريس في طهران. وعلى الرغم من أنه كان يستطيع كسب عيشه من استقبال الضرائب الدينية الإجبارية (باعتباره من الأشراف؛ من نسل النبي)، ولكنه فضَّل أن يعمل بالتجارة، وعمل في مجال صناعة الساعات إلى وفاته عام ١٩٣١م. وكانت ورشته أيضًا مكانًا لتجمُّع النشطاء السياسيين[1].

---

(١) لا توجد سيرة موثقة لحياة آية الله الطالقاني، ولكن هناك مجموعة من المواد الأولية حول حياته وأنشطته موجودة في:

امتدت صداقة الأب مع والد بازرجان لتشمل صداقة الابن محمود ومهدي بازرجان، وكان الاثنان (مع غيرهما من رجال الدين والنشطاء من خارج المؤسسة الدينية) يتقابلان بشكل دوري؛ لمناقشة الأمور الدينية المختلفة التي تواجه أمتهم، واتسعت دائرتهم وأصبحت أكثر نشاطًا في دعم ونشر الوعي الديني الذي كان يعتبرون أنه يواجه خطرًا متزايدًا، وقاموا بنشر جريدة (**البلاغ**) التي حاولوا فيها تقديم إجابات عن الأسئلة المتزايدة للجيل الجديد من المسلمين النشطاء سياسيًّا. وساند أبو الحسن الطالقاني؛ سيد حسن مدرسي (١٨٧٠ : ١٩٣٨م) الفقيه المعارض لرضا شاه، وكان حسن مدرسي من الفقهاء البارزين في الحركة الدستورية والمعارضين منذ السنوات الأولى لحكم الأسرة البهلوية، درس في أصفهان والنجف، وعقب عودته إلى إيران تم انتخابه أكثر من مرة لعضوية البرلمان، ومثَّل لمؤيده النموذج القدوة لرجل الدين النشط القادر على الدمج الناجح بين السياسة والقناعات الدينية.

شارك الطالقاني الأب في الحراك السياسي في أوائل القرن العشرين (١٩١٠: ١٩٢٠م)، وهي الفترة التي تميزت بالتغيرات السريعة، وقيام رضا شاه بتخطيط وتنفيذ انقلابه على الأسرة القاجارية وتنصيب نفسه ملكًا. وكانت أنشطة الأب السياسية مصدر قلق لأسرته، كما ظهر في كتاب الطالقاني الابن فيما بعد: «كان والدي رجل دين وناشطًا. في كل صباح حينما كان يغادر المنزل، كنت أرتجف أنا وإخوتي وأمي المسكينة حتى يعود. وقضيت سنوات طفولتي في هذه الأحداث المخيفة والمقلقة»[1].

Anonymous. *Yadnameh-ye Abu Dharr e Zaman*; Afrasiabi (ed.). *Pedar Taleqani dar Zendan.*

هناك نسخة من جريدة (**كيهان**) في ١٣ سبتمبر ١٩٧٩م؛ حيث يوجد بها بعض التفاصيل:

Taleqani. *Partovi az Qur'an*, vol. III, p. 468: 472; Deldam. *Rehlat ya Shahadat.*

لسيرة ذاتية مختصرة بالإنجليزية، انظر:

Taleqani. *Society and Economics in Islam*, p. 9: 18.

لتطورات علاقة الطالقاني بجماعة مجاهدين:

Abrahamian. Radical Islam: The Iranian Mojahedin. London: I. B. Tauris & Co., Ltd., 1989.

(١) مقدمة الطالقاني لكتاب نائيني:

Ja'fari (trans. and cd.). *Tanbih Al Ummah wa Tanzih Al Millah, Nehzat e Bidar-gari dar Jahan e Islam*, p. 145.

لقد طاردت ذكريات سنوات الطفولة هذه الطالقاني بشكل كبير خلال السنوات التي شكَّلت نشاطه السياسي، وشكَّلت هذه المخاوف ومشاعر القلق التي صاحبت كلًّا من الأب والابن خلفيةً لكل منهما بمسيرته في الناشطية السياسية. وكانت ذكرى والده الخائف (الذي تأذى نتيجة الإهانة المترتبة على الهزيمة السياسية بشكل أكبر من الأذى المترتب على مواجهة المصاعب اليومية)؛ كانت هذه الذكرى هي الدافع الأول للابن لمقاومة الظلم طوال حياته.

كان الشاه الجديد يخشى أبناء أعداء والده بالرغم من أن والده رضا شاه كان شخصًا مخيفًا وفق كل الروايات، كما كانت البنية الجسدية لكل من الطالقاني الأب وآل أحمد هي بنية ضعيفة ومتقزِّمة في مواجهة جسد رضا شاه «العظيم».

أن تتربى في ظل رضا شاه:

قضى الطالقاني سنوات حياته الأولى تحت القبضة الدكتاتورية لرضا شاه، وظل يتذكر سنوات طفولته قائلًا: «منذ الأيام الأولى التي تفتحت فيها عيناي على هذا المجتمع، شاهدت شعب هذه الأرض يرزح تحت سوط وحذاء المستبد. كل ليلة في المنزل كنا نتوقع أن نسمع أخبارًا سيئة، متسائلين عما قد يكون قد حدث في هذا اليوم، من قُبض عليه؟ من نُفي؟ من قُتل؟ أو ما هي القرارت الأخرى التي اتخذوها بخصوص الشعب؟»[1].

ولكن حتى في ظل كل هذه المصاعب، فقد كان على رجل الدين الشاب أن يُنشئ نظامًا خاصًّا به. وبدأت مسيرة محمود الطالقاني التعليمية تحت رعاية والده في تعلُّم مبادئ الفارسية وقواعد النحو واللغة العربية والدراسات القرآنية. وفي بداية الثلاثينيات، انتقل الطالقاني من طهران إلى قُم حيث كان آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري قد أنشأ مدرسة دينية جديدة بالتعاون مع النجف، ودرس الطالقاني في هذه المدرسة على يد عدد من الفقهاء البارزين مثل آية الله الحائري، ومحمد تقي خوانصري، وحجة الإسلام كوماري، ومحمد تقي يازدي. وكانت سنوات دراسته في الحوزة العلمية في ظل المخاوف المرتبطة برغبة الملك المستبد في إعطاء نكهة

(1) Loc. Cit.

أوروبية لبلاده.

كان رضا شاه قد أصدر قانونًا عام ١٩٢٨م بتنظيم الزي والتشديد على استعمال الزي الديني. وفي ١٩٣٥م، استكمل الصورة حينما فرض على النساء الإيرانيات خلع الحجاب، بصرف النظر عن رغبتهن. يتذكر الطالقاني هذه الأيام بكثير من الألم قائلًا: «حينما كنت طالبًا في قُم؛ كان الناس يعيشون تحت ظل الاستبداد والخوف، وكانوا يهربون من بعضهم البعض. كانت حياة الناس وكرامتهم، وعمامات رجال الدين وحجاب النساء؛ عُرضة للهجوم والإهانة من قِبل عملاء النظام. وقد تسبَّب هذا في كثير من الألم والحزن، لدرجة أنني مرضت وسأظل أعاني من هذه الآثار حتى آخر أيامي»[1].

امتد حزن الطالقاني وألمه وتسرَّبا إلى أعماق خياله الثوري، وترجم نفسه في رفض مكتوم للسلطات الدينية (أسياد مهنته شخصيًّا) الذين إما صمتوا عن هذه المعاملة أو تعاونوا مع النظام الحاكم، بل ووصل إلى الدرجة التي تساءل فيها عن صحة وصلة نظام الحوزة والمدارس الدينية كله قائلًا: «في هذه الأيام (١٩٣٠م) كنت أفكر؛ أليست كل هذه النقاشات في القوانين الدينية والإجراءات الدينية هدفها خير الإنسان وصلاحه في هذا المجتمع!»[2].

وقد قاده هذا التفكير إلى إعادة النظر بشكل كلي فيما يمكن للإسلام - والنشطاء الإسلاميين - أن يقدِّموه في ظل هذه الظروف التاريخية: «أدى هذا الموقف المعبِّر عن التناقض الذاتي من بعض القادة الدينيين، وهذه الأيام السوداء وهذا الغضب؛ أدى هذا كله إلى الدراسة والتمحيص في القرآن الكريم، ونهج البلاغة، وسيرة النبي المعظَّم وتاريخ الأئمة الأطهار (عليهم السلام). وتعرَّفت على عدد من رجال الدين العظام، وبالتدريج وجدت نفسي في معية مختلفة، وتعرَّفت على جذور الدين، واطمأن قلبي؛ فقد عرفت هدف مسئوليتي الاجتماعية ومغزاها. ومن ثَمَّ فعلى قدر استطاعتي وبعون الله بدأت في مساعدة الآخرين»[3].

---

(1) Ibid., p. 146.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

من هذه المشاعر التي اجتاحت الطالقاني الشاب، نشأ نوع من المعرفة الثورية بشكل تدريجي. وقد اشترك الطالقاني مع شريعتي، وغيرهم من منظِّري الحركة الإسلامية، في هذه المهمة البطولية؛ لمحاولة إعادة تشكيل الإسلام وقِيَمه بشكل يتناسب مع اللحظة التاريخية ويتناقض بشكل جذري مع أفكار المؤسسة الدينية وسلطتها. وكان اهتمامه بالسياقات التي سبقت الإسلام بمثابة وضع حجر الأساس لترجمة هذا الدين القديم وإعطائه ثوبًا ثوريًّا جديدًا.

كان الطالقاني لديه شعور عميق بالرفض وعدم الرضا تجاه سلوكيات المؤسسة الدينية واستعراضات التقوى غير الحقيقية، ولكن ما كان يعوِّض هذا الإحباط وعدم الرضا هو وجود عدد من رجال الدين الذين قاوموا رضا شاه وحكمه المستبد. من بين هؤلاء كان معلمه القديم الشيخ محمد تقي يازدي، الذي عُذب في السجن، وحينما زاره الطالقاني في منفاه في ضريح الشاه عبد العظيم في جنوب طهران، عرض عليه يازدي علامات التعذيب وطلب منه الحفاظ على شعلة المقاومة[1].

ما بين والده البيولوجي المعذَّب والمهان، ووالده الفكري المعذَّب في السجن؛ كان ضغط الرغبة في الثأر كبيرًا على الطالقاني، وفي الوقت نفسه كان عليه الاهتمام بالمتطلبات الصعبة لوظيفته ومهنته، فقد أكمل تدريبه الرسمي عام ١٩٣٩م وتلقَّى درجته العلمية (الإجازة) من آية الله الحائري، وعاد إلى طهران لكي يواصل مسيرته السياسية الطويلة. بدأ التدريس في طهران في داخل حوزة «سبهسلار»، التي أنشأها ميرزا حسين خان قزوين سبهسلار (ت ١٨٨٠م) الذي كان معروفًا بميوله الإصلاحية في العصر القاجاري. ففي الوقت الذي زادت فيه أهمية طهران من الناحية السياسية خلال العهد القاجاري، بدأ العديد من علماء الدين التوجه إليها. وأصبحت هذه الحوزة العلمية المكافئ لاثنين من أهم مراكز العلوم الدينية في إيران في مشهد وقُم.

(1) Ibid., p. 147.

مناقشة مهمة حول مركزية النص القرآني في أفكار الطالقاني السياسية:

Chehabi. *Iranian Politics and Religious Modernism*, pp. 50: 51.

قام الطالقاني بإنشاء المعهد الإسلامي بعد عودته إلى طهران قادمًا من قُم، وركزت جهود هذا المعهد على تدعيم قراءة ثورية للإسلام والترويج السياسي لها. وكان الجهاز الرسمي لهذا المعهد هو مجلة الطلاب **(دانش آموز)** التي فتحت الباب أمام أفكار الناشطين الشباب. وكان من أهم الأنشطة التي قام بها الطالقاني في هذه الفترة تقديم مقرر عن تفسير القرآن، وكان تقديم مثل هذا المقرر قرارًا سياسيًّا من قِبل الطالقاني بسبب الطبيعة الثورية التي يمكن أن تلحق بالنص المقدَّس. وقد تشارك الطالقاني مع شريعتي في الشعور بأن القرآن تم تجاهله بشكل كامل أو تفسيره بشكل خاطئ، وأخذ على عاتقه مهمة إعادة تفسير القرآن بالطريقة التي اعتقد أنها أنسب، ومن ثَمَّ أعاد تقديم النص المقدَّس لمركز الحياة السياسية للمسلمين.

في مواجهة التحديات:

يمتلك القرآن (بالنسبة للمخيلة الثورية) قدرة كبيرة وصحية على التأثير. فبمجرد عودة الطالقاني إلى طهران، قام بمواجهة سياسات رضا شاه في كل كبيرة وصغيرة. ويُروى عنه أنه قام بمهاجمة رجل شرطة كان يحاول خلع حجاب إحدى النساء بالقوة[1]. وكانت سياسات الشاه الخاصة بإجبار النساء على خلع الحجاب جزءًا أساسيًّا من محاولته إعطاء إيران سمة «العصرية». هذه السياسات الإجبارية والمصطنعة أدت على المدى الطويل إلى توفير حافز إضافي أسهم في عملية الوعي الجمعي للنساء في إيران؛ فقد تم تصميم هذه السياسات وتنفيذها بأقل دعم مؤسسي أو بنية تحتية، كما تم تطبيقها بشكل عنيف للغاية؛ إذ مُنعت العديد من النساء في طهران وغيرها من المدن الإيرانية من التواجد في المساحات العامة بسبب رفضهن خلع الحجاب وزيهن التقليدي. وقرر عدد من النساء الشابات الإيرانيات – اللاتي كان يمكنهن أن يعشن حياة اجتماعية أفضل على الرغم من محدوديتها – قررن ألا يخرجن من بيوتهن المعزولة حتى الموت. وعانت النساء من إهانات متعددة، (وما زالت الأجيال الأكبر تروي قصصًا مرعبة عن الهجوم الذي كانت تتعرض له النساء إذا ما كانت ترتدي غطاء رأس على شعرها)، هذه الإهانات تتكرر الآن ولكن بشكل معكوس؛ ففي عهد الجمهورية الإسلامية تُهاجَم النساء وتتم مضايقتهن في العلن إذا

(1) Loc. Cit.

لم تكن ترتدي غطاء الرأس نفسه!

في تلك الفترة أيضًا، نشأت العلاقة بين الطالقاني وفدائيي إسلام، حينما أنشأ نواب صفوي (الاسم الحركي لسيد مجتبي مير لوحي) هذه الجماعة الراديكالية التي استخدمت سلاح الاغتيال للوصول إلى أهدافها. وفي عام ١٩٤٩م، قام سيد حسين إمامي كاشاني باغتيال أبو الحسين هجير (وزير القصر)، وكانت فدائيي إسلام مسئولة أيضًا عن محاولة اغتيال رئيس الوزراء رازمار عام ١٩٥١م. وفي عام ١٩٦٥م، قامت الحركة باغتيال رئيس الوزراء حسن علي منصور الذي حدثت في عهده انتفاضة الخميني عام ١٩٦٣م.

لم تكن هذه الاغتيالات السياسية موجَّهة فقط لكبار رجال الدولة، ولكنها امتدت لتشمل القوى الأيديولوجية المعادية للمؤسسة الدينية؛ فقد قام السيد حسين إمامي من فدائيي إسلام باغتيال سيد أحمد كسروي الإصلاحي الاجتماعي المعادي للمؤسسة الدينية. وكان الطالقاني على معرفة وثيقة بإمامي، مما ضمن للأخير ملجأ في بيته بعد تخطيطه لعدد من الاغتيالات.

ولم تقتصر أنشطة الطالقاني في تلك الفترة على هذه العلاقات فقط، فبالإضافة إلى تنظيمات الطلاب المسلمين، كان هناك أيضًا العديد من التنظيمات المهنية مثل تجمُّع المهندسين المسلمين الذي قام بدعوته إلى العديد من المحاضرات حول مختلف القضايا الإسلامية. وكانت مثل هذه التنظيمات منزعجة من حجم التغيير المجتمعي وسرعته، وكان لديهم شعور دائم بعدم اليقين، وبأن الأمور من حولهم توشك على الانهيار. فلم تكن التغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بالضرورة سيئة أو جيدة، ولكنها كانت في كل الأحوال مقلقة بشكل يحتاج إلى رمز قوي قادر على شرح مطالبهم وتبيان التداعيات المترتبة عليها.

خلال عام ١٩٤١م والاضطرابات التي سادته، نتج عن حالة الاسترخاء النسبي من سيطرة الحكومة (نتيجة وجود قوات الحلفاء في إيران وتخلِّي رضا شاه عن العرش)؛ ظهور عدد من التجمعات السياسية وعلى رأسها حزب تودة، كما ظهر عدد من التجمعات السياسية الأقل أهمية في ذلك الوقت.

وعلى الرغم من ترحيب الطالقاني المبدئي بحالة الانفتاح هذه، فإن تكوُّن

حزب تودة وسيطرته على المشهد الأيديولوجي الإيراني كان مصدر انزعاج له، ولم يجد أفضل من القرآن ليقف في مواجهة هذه الأيديولوجية. وتزامنت دعوته لإعادة قراءة القرآن بشكل ثوري مع السنوات الأخيرة في عهد رضا شاه، الذي كان تغيَّر موقفه من المؤسسة الدينية. فعلى الرغم من أنه وصل للعرش بمباركة ومساندة المؤسسة الدينية، فإنه بعد استقرار حكمه بدأ في اتخاذ سياسات معادية للمؤسسة الدينية. وسرعان ما تم إيقاف أنشطة الطالقاني بواسطة الشرطة ونُفي خارج طهران. وبعد تخلِّي رضا شاه عن العرش عام ١٩٤١م عاد الطالقاني إلى طهران وواصل أنشطته في جامع هدايت في وسط طهران، واستمر هذا المسجد في كونه مركز النشاط السياسي للطالقاني حتى نهاية حياته في ١٩٧٩م.

في هذا المسجد، كان جمهور الطالقاني الأساسي مكونًا من الطلاب الشباب المدنيين والمهنيين أصحاب التوجهات السياسية الثورية غير الدينية، وبعبارة أدق؛ معادية للدين والإسلام. في ذلك الوقت كانت الأيديولوجية الماركسية تحت لواء حزب تودة هي الأيديولوجية والقوى السياسية ذات التأثير الأكبر، وكان كل معارضي الأيديولوجية الإسلامية في إيران في ذلك الوقت من جلال آل أحمد إلى بني صدر (باختلاف مواقعهم الفكرية) كانوا مقتنعين بأن الماركسية هي القوى الأيديولوجية القادرة على تعبئة ولاء الشباب المدني.

وبشكل عام، كان الجمهور الأكثر استعدادًا للانضمام إلى صفوف الطالقاني يتكون من الجيل الجديد من المنحدرين من أُسر دينية، من الذين كانوا يشعرون بالعداء تجاه تزايد العلمانية في المجتمع والتناقضات التي تخلقها فيه. كان هذا الجيل الجديد خريج نظام رضا شاه للتعليم الحكومي، ولكن عائلاتهم كانت متدينة بشكل كبير. بطبيعة الحال، كانت مؤسسات التنشئة الثانوية (مثل المدارس) أكثر استجابة للتوجهات السلطوية للنظام السياسي مقارنة بالمؤسسات الأساسية للتنشئة، ومن ثَمَّ كانت التعاليم الثورية للطالقاني تتكامل مع خطاب التنشئة الذي ساد لدى عائلات هؤلاء الشباب الإيراني، ولذا قوَّت موقفهم في مواجهة مؤسسات التنشئة الأخرى التي كانت مدفوعة بقوة شديدة في اتجاه تغييرات قاسية.

من ناحية أخرى، كانت هناك مجموعة أخرى من الجمهور الذي كان منبهرًا

بأفكار الطالقاني؛ من المثقفين العلمانيين والنشطاء الذين كانوا منبهرين بمجموعة الأيديولوجيات المستوردة من الخارج. قد يكون من الصعب أن يكون لدينا تقدير إحصائي بأي شكل حول نجاح الطالقاني في أوساط الجمهور العلماني. في تلك الفترة كان حزب تودة يمتلك سيطرة وقدرة على اجتذاب الجماهير العلمانية، بحيث يكاد يكون من المستحيل أن نتخيل وجود عدد من الشباب الذي اكتشف إسلامه وقرر أن يحوِّل دفة اهتمامه من شارع الفردوسي (حيث مقر حزب تودة) إلى شارع إسطنبول المزدحم (حيث مسجد هدايت؛ مقر دروس الطالقاني).

ربما قد يكون من النماذج المهمة في هذا الجيل هو جلال آل أحمد، الذي على الرغم من خلفيته الدينية، اختار أن ينضم إلى حزب تودة عام ١٩٤٤م بدلًا من الالتحاق بطالقاني (الذي كان يتشارك معه في علاقات قرابة) في مسجد هدايت. ربما من الواقعي أن نفترض أن هناك نوعًا من التعاون بين أجهزة الدولة الداعمة للتحديث والمدنية بزعامة رضا شاه، والأيديولوجيات الثورية العلمانية تحت زعامة حزب تودة في مواجهة الأنشطة الدينية التي كان يقوم بها الطالقاني وزملاؤه.

كانت هذه الأنشطة الدينية السياسية تحتاج بشكل كبير إلى دعم مؤسسي. فمن دون دعم لأفكار الطالقاني الثورية، ستظل دون دلالة اجتماعية تُذكر. ومن أهم المؤسسات الدينية التي تم إنشاؤها في تلك الفترة كانت الجمعيات الإسلامية التي كوَّنها شباب الطلاب والمهنيين في حرم الجامعات أو أماكن العمل. كان هناك بعض من هذه التجمعات ذا طبيعة مؤقتة، وبعضها قائم على التطوع، ولكن بصبغة إسلامية واضحة، كلها أُنشئت من قِبل الطلاب والمهنيين لتطوير ودعم خطاب ديني لمشكلات الجيل الجديدة السياسية والأخلاقية. وكثيرًا ما تمت دعوة الطالقاني لمثل هذه الجمعيات لتقديم محاضرات في مختلف المسائل ذات الأهمية لهذه المجموعات.

لا يمكننا في الحقيقة التأكيد بشكل كافٍ على دلالة هذه اللقاءات؛ فمن خلال هذه اللقاءات استطاع الطالقاني تطوير حس دقيق حول جوهر السياسة بعيدًا عن أي مشاعر وصِلات غير مطلوبة بمسائل التقوى والتدين، مما أسهم في تقوية فهمه للمطالب الثورية لزمنه. ومن خلال علاقات الطلاب والمهنيين

بطالقاني، استطاعوا إدراك الإمكانيات الثورية التي يمكن لمعتقداتهم الدينية أن تقدِّمها، وكانت نتيجة هذا التدافع المستمر بين الاثنين شرعنة متبادلة للأيديولوجية الإسلامية.

كذلك استطاع الطالقاني، من خلال التواصل مع هؤلاء الشباب، إدراك قدرة الأفكار الماركسية على التغلغل في أوساط المثقفين والمهنيين، ومن ثَمَّ أصبحت مهمة الطالقاني في مواجهة الأفكار الماركسية على أساس أيديولوجي ومادي واضحة بشكل كبير، ولم يصبح اهتمامه بالماركسية مرتبطًا بتخوفاته الأيديولوجية وقدرة هذه الأيديولوجية على الانتشار، لكنه أيضًا صاحب الجيش الإيراني عام ١٩٤٦م إلى أذربيجان في إطار الحملة التي شنَّها رضا شاه بعد انسحاب القوات السوفيتية للقضاء على آخر عناصر المقاومة في حركة بيشاور الانفصالية.

تطابق اهتمام الطالقاني وقلقه حول انتشار الماركسية مع تصاعد التوجهات نفسها على المستوى الدولي، خاصة من قِبل النشطاء المسلمين؛ فقد كان من أهم الداعمين للقضية الفلسطينية في إيران، وفور إعلان الدولة الإسرائيلية عام ١٩٤٨م، بدأ في برنامج متكامل من المحاضرات والمقالات لمساندة القضية الفلسطينية، وهو الأمر الذي استمر في دعمه طوال سنوات حياته. ففي محاضرة ألقاها أمام مجموعة من سفراء الدول الإسلامية في سبتمبر ١٩٧٩م، صرَّح قائلًا: «المشكلة الفلسطينية بمنزلة صداع في جسد السياسة الإسلامية»[1].

ولكن بصرف النظر عن هذه الاهتمامات الواسعة، فقد كانت أجندة الطالقاني السياسية سببًا في جعله مراقبًا وناشطًا ملتزمًا بالقضايا الإيرانية طوال حياته؛ إذ كان من أنصار مصدق وحلج سيد أبو القاسم كاشاني خلال أزمة تأميم النفط الإيراني. وكانت هذه الأزمة - كما أشار إليها فيما بعد آل أحمد - مثالًا صحيًّا وناجحًا على أهمية التعاون والتحالف بين القوى الوطنية (الليبرالية) والدينية في التعبئة الثورية. فإذا كانت الرسالة السياسية واضحة ومقنعة، فلا يوجد أي تحالف قادر على اجتذاب الجماهير مثل التشيع الإيراني.

(1) Ibid., p. 150.

الاقتصاد الإسلامي:

لم يستطع كل من الخطاب الإسلامي أو القومي أن يجذب الجماهير في الأربعينيات، وإنما كان الخطاب الماركسي هو الأنجح في تلك الفترة، ومن ثَمَّ نستطيع فهم الاهتمام الذي أولاه الطالقاني للقضايا الاقتصادية في تلك الفترة، والذي كان في حقيقة الأمر انعكاسًا لسيطرة الأفكار الماركسية في تلك الفترة. فبسبب سيادة التفسيرات الماركسية للتاريخ والاجتماع، شعر الطالقاني بالحاجة إلى تطوير هذه القضايا من أرضية إسلامية، فقد كان انتشار مثل هذه الأفكار العلمانية اليسارية خلال مرحلة الأربعينيات كبيرًا لدرجة أن بعض معارضيها اتبعوا الأجندة الخاصة بها، واستخدموا مفرداتها ومصطلحاتها، وفكروا بالمنطلقات نفسها. ومن اللافت للنظر أنه بينما فشلت الماركسية في إيران، لكنها كانت قادرة على خلق خطاب سياسي وأيديولوجي متغلغل في قلب الوعي السياسي الإسلامي، ومن ثَمَّ استقرت الأجندة التي ظهرت في عنوان (**الإسلام والملكية**) التي شكَّلت جوهر خطاب حزب تودة وأنصاره من معارضي الرأسمالية.

في عام ١٩٥٣م، وفي خضم الانقلاب الذي قادته المخابرات الأمريكية في إيران ضد حكومة مصدق المنتخبة ديمقراطيًّا، كتب الطالقاني كتابه الشهير (**الإسلام والملكية**)، الذي كان ناقدًا بشكل أساسي لكل من التوجهات الاشتراكية المركزية وسياسات السوق الحر (الرأسمالية). وحاول من خلال هذا النص تأسيس برنامج اقتصادي مستمد من القرآن والتراث النبوي والشيعي الإمامي[1]؛ ولكن في جوهر هذا الخطاب فإن كتاب (**الإسلام والملكية**) يحاول «أسلمة» المصطلحات الماركسية الواضحة.

كان الهدف المعلن للطالقاني في هذا الكتاب يكمن في إعطاء مفهوم إسلامي لأنشطة الإنسان الاقتصادية. انطلاقًا من عدد من الآيات القرآنية، يصل الطالقاني

(1) Taleqani. *Islam va Malekiyyat.*

كل مراجعي معتمدة على هذا النص الفارسي. لترجمة إنجليزية جيدة، انظر:

Talcqani. *Islam and Ownership.*

هناك نسخة إنجليزية أقصر في:

Taleqani. Society and Economics in Islam, Op. cit., pp. 23: 72.

إلى الاستنتاج القائل بأن الملكية الحقة والقدرة المطلقة على الإنفاق هي لله، الذي يستطيع بقدرته ومشيئته وحده أن يعطيها لأي من كان حسب رغبته[١]. وانطلاقًا من مبدأ ملك الله، فإن الملكية الأرضية هي حق طبيعي ولصيق بالبشر، وقد تم صنع القوانين والمدارس الاقتصادية من أجل التعامل مع هذه الصفات البشرية. ويتشارك كل من الإنسان والحيوان في هذه الرغبة الفطرية في الامتلاك، كما تشارك فيها أيضًا المجتمعات القديمة والمجتمعات البدائية[٢]، ومن ثَمَّ فليس هناك شيء حديث بالضرورة مرتبط بهذه الرغبة اللصيقة بالإنسان منذ البداية.

ولكن هذه الرغبة في التملك قد تطورت عبر التاريخ، للدرجة التي فقدت فيها التوازن وتسببت في الصراع بين الطبقات. وإذا كان هذا هو الحال «فهل هناك حل نهائي ودائم لهذه المشكلة؟»[٣]. لا بُدَّ أن يتجاوز الحل مجرد كونه حلًّا اقتصاديًّا ليتضمن بُعدًا سياسيًّا وأخلاقيًّا. يجسِّد هذا الاحتياج للبعد الأخلاقي حالة من التطور التاريخي في حركة الملكية الخاصة من كونها مجرد استجابة للاحتياجات الشخصية إلى استغلال الآخرين انطلاقًا من الجشع، والحسد، والمنافسة، والعداء[٤]. هناك لحظة تاريخية حينما سيطرت هذه الرغبة المتزايدة في الملكية على المجتمع وقادته إلى التدمير الذاتي، في هذه اللحظة يقوم الأشخاص المتنورون في المجتمع باقتراح عدد من الإجراءات لإصلاح هذا الوضع، ولكن «بسبب أن أفكارهم غير متجذرة في أُطرهم الدينية والعقائدية، فإنهم يفتقدون أي تأثير أو يكون لديهم تأثير مرحلي قليل»[٥]. من المفترض أن يعتمد أساس أي ابتكار اقتصادي على قناعات الإنسان الروحية، فلا يكفي الوازع الاقتصادي أو السياسي فقط لتوجيه النشاط الإنساني.

---

(1) Taleqani. Islam va Malekiyyat, Op. cit., p. 5.

(2) Ibid., p. 8: 9.

(3) Ibid., p. 9.

لمناقشة أفكار الطالقاني حول الاقتصاد، انظر المقدمة الموجودة في:

Taleqani. Islam and Ownership, Op. cit., pp. vii: xviii; Abrahamian. Radical Islam, Op. cit., pp. 62: 83.

(4) Taleqani. Islam va Malekiyyat, Op. cit., p. 10.

(5) Ibid., p. 13.

يرى الطالقاني أنه على عكس الغرب، لم تُعانِ المجتمعات الشرقية بالدرجة نفسها من الصراع الطبقي؛ حيث إن إصلاحاتهم الاقتصادية كانت متجذرة تاريخيًّا في السياق الديني والروحي. ولكن حتى في الغرب، فقد حاول كُتَّاب مثل أفلاطون في كتابه (**الجمهورية**) تأسيس شكل نموذجي للمجتمع في عقول الجماهير، ربما يتحقق في يوم ما[١]. وقد حاول عدد من المفكرين الغربيين مثل أرسطو، وسير توماس مور، وديدرو، وآدم سميث، ومالثوس، وريكاردو؛ أن يتناولوا بالتحليل والدراسة مسائل مثل موقع العدالة في الأنشطة الاقتصادية للإنسان. في النهاية؛ فإن ظهور الحركات العمالية في أوروبا يُعَد دليلًا واضحًا على «تركز المشكلات»[٢]، كما يجسِّد الانتقال من المرحلة الإقطاعية في أوروبا إلى الثورة الصناعية الدليل الأحدث على الاضطرابات الاقتصادية.

درس الطالقاني الأوضاع الاجتماعية في مطلع الثورة الصناعية، وتوصَّل من خلالها إلى فهم أسباب الأفكار الثورية الراديكالية. ومن خلال إضافة بعض التأثير الماركسي لأفكاره، اهتم بشكل خاص بالعوامل الاقتصادية في صعود الثورة الصناعية والأفكار الأيديولوجية الثورية المرتبطة بها. واستعان الطالقاني بشرح كامل للأفكار الماركسية دون أي إشارة مرجعية لمصادر هذه الأفكار، ولكن هذا تم بحسن نية في سياق شرحه للتفسير المادي للتاريخ، الذي قدَّمه بشكل واضح جدًّا. والانتقاد الوحيد الذي قدَّمه للفكر الماركسي كان من حيث اعتبار الدين أقل أهمية مقارنة بالعوامل الاقتصادية، وهو الأمر الذي لم يتقبله مطهري[٣].

وعلى خلاف كل الأفكار الأخرى؛ فإن النظم الاقتصادية الغربية تقف في مواجهة النظام الإسلامي «الذي هو نظام يقع بالكامل تحت إطار إيماني وعقائدي»، فالملكية - بشكل قاطع وغير مشروط - هي ملكية الله، أما البشر فهم مخوَّلون من قِبل الله للاستفادة من هذه الملكية. وقد قدَّم الإسلام مفهوم الحياة الآخرة التي فيها يُثاب أو يُعاقب البشر على أفعالهم الدنيوية، ومن ثَمَّ أضاف بُعدًا جديدًا لمسألة

(1) Ibid., p. 16.

(2) Ibid., p. 38.

(3) Ibid., pp. 58: 59.

الملكية. والنتيجة النهائية هي أن مسألة صراع الطبقات في المجتمعات الإسلامية ليست بالحدة الموجودة بها في المجتمعات «الغربية»[١].

الاختلاف الرئيسي بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الإسلامية يكمن في الأساس الإلهي للقوانين الإسلامية، التي تركز في جوهرها ونصها على ضمان الرفاهة الاقتصادية للإنسان. «وفي الواقع، فإن هذا القانون لديه تاريخ تقدمي وتراكمي، ويشير عدم تطوره في الوقت الحالي إلى الجمود العام الذي يميز التاريخ الإسلامي، ولكن هذا القانون الإلهي يستطيع أن يكون السبب الرئيسي في أن يكون الاقتصاد الإسلامي مستجيبًا لاحتياجات البشر بشكل عادل وقائم على المساواة»[٢].

يقوم الاقتصاد الإسلامي وفق منطق الطالقاني على العناصر التالية: الملكية نسبية ومقيَّدة، وكل من الموارد الطبيعية والأرض لا يمكن اعتبارها ملكية خاصة أو عامة، ولكنها متاحة للاستخدام من قِبل القائد المسلم لصالح المنفعة العامة. ويؤشر لنا كل من النظام الرأسمالي أو نظام الملكية المشتركة (اللذين تم تطبيقهما بشكل متبادل عبر التاريخ) على مراحل متتالية من الاضطرابات. أما النظام الإسلامي المعتدل فهو أقرب لظروف الطبيعة البشرية، وفي داخل هذا النظام الوسطي يوجد بعض السمات الثورية. فمنع الإسلام للربا على سبيل المثال هو مؤشر على «سبق الإسلام في مجال الأفكار الثورية الاقتصادية، والثقافية والاجتماعية»[٣]، ويكمن السبب في منع الربا في الرغبة في تجنُّب الآثار السلبية المترتبة على هذه الممارسة من تراكم الثروة في طبقة معينة دون سبب. كما يجب ألا تؤدي التجارة إلى تراكم غير مفيد للثروة. فيجب أن «تنظم وتقيد بواسطة القانون الإسلامي»[٤]، وهناك عدد من الإجراءات الإسلامية الخاصة بتوزيع الثروة بما يمنع تركيز رأس المال بشكل غير عادل.

يعيد الطالقاني صياغة أفكار ماركس حول تكوُّن وتركُّز رأس المال، وعلاقته

---

(1) Ibid., p. 127.

(2) Ibid., p. 142.

(3) Ibid., p. 177; Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op. cit., pp. 61: 62.

(4) Taleqani. Islam va Malekiyyat, Op. cit., p. 197.

بالظروف التاريخية لتكوُّن الطبقات الاقتصادية. في واقع الحال فإن الطبقات هي مسألة لصيقة بكل المجتمعات البشرية، سواء القديمة أو الحديثة. وفي هذا السياق يقدِّم الإسلام نفسه باعتباره تجربة فريدة في مجال المساواة في التاريخ البشري. فيرى مطهري أن زمنَي الرسول والخليفة الرابع الإمام عليّ هما نموذج واضح على إمكانية قيادة مجتمع لا طبقي. ولكن بعيدًا عن هذين النموذجين، فإن المجتمع اللا طبقي لم يتحقق في الشرق أو الغرب، ولن يتحقق إلا بالعودة إلى المبادئ الحقيقية للإسلام.

في كتاب (**الإسلام والملكية**)، يتبنَّى الطالقاني الخطاب الماركسي بأولوية الاقتصاد، ويقدِّم تفسيرًا إسلاميًّا لهذه القراءة. وبتبنِّيه مصطلحات الماركسية مثل «رأس المال»، و«الطبقة»، و«أدوات الإنتاج»، وغيرها؛ يصبح خطاب الطالقاني أكثر صلة بلغة العصر. وانطلاقًا من رؤيته، فالإسلام يقدِّم نفسه بوصفه نظامًا أعلى من كل من الرأسمالية والاشتراكية، فهو ينكر كلًّا من الملكية الخاصة، وملكية الدولة وسيطرتها على الملكية العامة، ويقدِّم أداة ذهبية تعترف بالاحتياجات الأصيلة الاقتصادية للإنسان ورغباته، وفي الوقت نفسه تحاول السيطرة عليها وترويضها. هذه القدرة التي يمتلكها الإسلام في ترويض الرغبات الاقتصادية الأساسية هي ما تجعله في النهاية يمتلك بُعدًا أخلاقيًّا أعلى وذا حس ثوري.

إعادة قراءة النص القديم:

لم يكن من الممكن أن تستمر الدعوة لأيديولوجية إسلامية قائمة على مجرد الاستجابة والتصدي للخطاب الماركسي المسيطر على المستوى الاقتصادي، ولكن كان من الضروري إعادة النظر في النصوص الإسلامية، القديمة والحديثة، من أجل الهدف نفسه؛ أي صياغة الأيديولوجية الإسلامية. ولذلك في يوليو ١٩٥٥م، قام الطالقاني بتحرير وشرح كتاب الشيخ محمد حسين نائيني (**تبليغ الأمة وتنزيه الملة: في لزوم الحكومة الدستورية التمثيلية من أجل مقاومة الظلم الواقع على أفراد المجتمع**)، ونشر الكتاب بعد كتابة مقدمة وشروح مفصلة. وفي المقدمة التي كتبها، شرح الطالقاني أسباب هذا المشروع، خاصة بعد انتهاء التأثيرات السياسية المرتبطة بهذا النص القديم:

«ما حدث أثناء المرحلة الدستورية قد انتهى. فاليوم وعلى الرغم من كل هذه التضحيات والدماء التي أُريقت، لدينا حكومة معيبة دستوريًا. ولكن هل يمكننا البناء على هذه الحركة؟ هل لا نمتلك أي حلول؟ هل يمكن أن تكون الحكومة الدستورية رادعًا أمام الاستبداد؟ هل لا يريد الإصلاحيون ومؤسسو الأديان أن يحطموا الاستبداد؟ هل يمكننا - على قدر طاقتنا - أن نحاول التقريب بين هذه الحكومة الدستورية والأهداف العليا للحكومة الإلهية؟»[١].

وكان سؤال الطالقاني البلاغي «هل لا يوجد لدينا أي حلول؟» هو بمنزلة دعوة مفتوحة للثورة، وهو الأمر الذي شرحه باقتضاب: «أتمنى أن يقوم كل من القادة الدينيين المحترمين والمسلمين الشرفاء بمناقشة موضوعات هذا الكتاب بعناية، وأن يفتحوا أعينهم وينتبهوا إلى ظروف الأمة الإسلامية، وأن يضموا الجهود من أجل الصراع لتحرير وخلاص المسلمين. أتمنى ألا يتسامحوا مع الفقر والذل الذي يعاني منه المسلمون على يد المجرمين الفاسدين الذين هم في حقيقة الأمر أدوات في يد الآخرين»[٢].

تصدَّرت هذه الاتهامات للمؤسسة السياسية مقدمة هذا النص، الذي استطاع وقت كتابته أن يُثير الجماهير؛ فقد قام كل من الفقيه محمد كاظم خراساني وعبد الله مازندراني (الفقيهين الشهيرين في الحركة الدستورية) بكتابة تقديم قصير لهذا الكتاب، واعتبراه إسهامًا قيِّمًا في توضيح التوافق بين الحكومة الدستورية والإسلام[٣].

يُعتبر كتاب **(تبليغ الأمة وتنزيه الملة)** من أهم الأعمال المؤيدة للحركة الدستورية المكتوبة إبان هذه الثورة في الفترة من ١٩٠٦: ١٩١١م. وكان الطالقاني من المعجبين بالنائيني وكتاباته. كتب هذا الكتاب في سياق مضاد للاستبداد ومؤيِّد للحركة الدستورية، وظلت له دلالة حتى في فترة الخمسينيات التي استعان فيها محمد رضا شاه بدعم الحكومة الأمريكية لنظام حكمه الاستبدادي.

---

(1) Tanbih Al Ummah va Tanzih Al Millah, Op. cit., p. 14.

(2) Ibid., p. 18.

(3) Ibid., p. 1.

كان مؤلِّف هذا الكتاب الشيخ ميرزا محمد حسين نائيني (١٨٦٠: ١٩٣٦م) من أبرز أعلام الفقهاء الشيعة في الحركة الدستورية في بدايات حكم الأسرة البهلوية، ومنخرطًا بشكل كبير في الأنشطة السياسية لتلك الفترة. وُلد في نائين، واستكمل تعليمه المبكر في مدينته قبل الانتقال إلى أصفهان لاستكمال دراسته. سافر بعدها إلى النجف، ودرس مع الفقيه الشهير ميرزا شيرازي، وتقارب مع نظرائه من أنصار الحركة الدستورية مثل الفقيه الملا محمد كاظم خراساني، الذي اشترك معه في العديد من الأنشطة السياسية. وكان لدى نائيني اهتمام دقيق بكل من الفقه واللاهوت والفلسفة. وفي خلال الحرب العالمية الأولى، اشترك مع ميرزا محمد تقي شيرازي في مقاومة التواجد البريطاني في العراق، ولعب دورًا مهمًّا في مقاطعة الانتخابات العراقية إبان الاحتلال البريطاني.

كان هدف الطالقاني من تقديم هذا الكتاب واضحًا في أنه أراد أن يقدِّم إعلانًا ودليلًا على الدور الذي يمكن لعلماء الدين أن يلعبوه في السياسة، من خلال مناقشة مفهوم «الحكومة الإسلامية»، وهو ما يتضح من الفقرة التالية: «على الرغم من أن هذا الكتاب كُتب من أجل توضيح وتأسيس الشرعية الدينية للحكومة الدستورية، فإن دلالته وأهميته تكمن في كونه أرسى المبادئ الاجتماعية والسياسية الإسلامية، بالإضافة إلى الطريق والأهداف الكبرى للحكومة الإسلامية»[1].

إن الحديث عن الحكومة الإسلامية في هذا الوقت (أي عام ١٩٥٥م)، في الوقت الذي كان فيه محمد رضا شاه مدعومًا بالقوة الأمريكية وأكثر خطورة وقسوة في تنفيذ خططه؛ هو أمر شجاع ومؤشر على مدى التزام الطالقاني بأهدافه وتطلعاته السياسية. وتظهر الأهمية المزدوجة لهذا الأمر في ظل أفول نجم حزب تودة عقب أزمة ١٩٥٣م، مما ترك فراغًا أيديولوجيًّا كبيرًا في أوساط المعارضة الناشئة.

وفي سبيل استكمال قراءته الأيديولوجية للتشيع، طوَّر الطالقاني فهمًا مهمًّا حول طبيعة وصلة كتاب نائيني بالواقع المعيش. هدف الطالقاني إلى التحقق من صحة نموذج نائيني الديني الفاعل سياسيًّا ومطالبة الجماهير بالطاعة الأيديولوجية لهذه الأفكار: «هذا الكتاب هو اجتهاد عقلي وفقهي للسلطات الدينية، ومثال

(1) Ibid., p. 27.

للجماهير على حدود مسئوليتهم الاجتماعية»[١]. إن الكلمات المفتاحية في هذه الفقرة هي العقل، والاجتهاد والمثال، والذي يجب أن نفهمها بشكل جيد. فحينما يخاطب الطالقاني الجانب العقلي أولًا في هذا النص فهو في الحقيقة يتوجه بالخطاب إلى التوجهات الوضعية المتزايدة ضد التفسيرات الدوجمائية للإسلام. بعبارة أخرى؛ فالنشطاء السياسيون لا يحتاجون إلى أن يمارسوا الإيمان الجامد المتشبث بالقواعد المذهبية للإسلام لكي يتبعوا آراء نائيني؛ ولكن الطالقاني يحاول الوصول إلى ما هو أبعد من الجمهور العلماني للنشطاء السياسيين في طهران، ومن ثَمَّ يركز على الحجة العقلية في النص بدلًا من التركيز على الخطاب التقليدي. فأراد الطالقاني أن يغيِّر المصداقية الفكرية لنص نائيني، ومن ثَمَّ تقويته في داخل الخطاب العقلاني في الإسلام. أما ومن خلال مخاطبة جانب الاجتهاد على المستوى الثاني، فقد أراد الطالقاني أن يعطي محتوى الكتاب حجة تشريعية وقضائية قوية على كل من رجال المؤسسة الدينية والشيعة العاديين. والمستوى الثالث يتعلق بتركيز الطالقاني على سلطة «ضرب المثال»، بما يجعله إلزاميًّا على كل المؤمنين الشيعة، ويجعل اتِّباع هذا النص مسألة غير اختيارية بمعنى ديني.

بعد ما أسس الطالقاني للشرعية القانونية للفقهاء، ينتقل إلى محاولة إعطاء هذه السلطة الدينية لمحة ديمقراطية: «هذا ينقلنا إلى مسألة الانتخابات والاختيار الشعبي للسلطة الدينية وفقًا للخصائص التي تم تحديدها وتعيينها»[٢]. هذه المسألة تحتل أهمية خاصة بالنسبة للطالقاني فيما يتعلق بالأجهزة السياسية التي يتصورها الطالقاني بالنسبة للحالة الإيرانية. وفي عام ١٩٥٥م (تاريخ كتابته هذه المقدمة)، كانت الأفكار الديمقراطية تمتلك تاريخًا نسبيًّا في إيران. وكان وجود حزب تودة النشط في الأربعينيات له تأثير سلبي على بعض الإجراءات الديمقراطية، ولكنه ضمن جزئيًّا بعض الإجراءات التي استخدمت لصالح نشر أفكارهم الاشتراكية؛ إذ كان تأثيرهم الأكبر يتعلق بالتركيز على أهمية الدعم الشعبي والفكري لمبادئ الديمقراطية.

(1) Ibid., p. 15.

(2) Ibid., p. 9; Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op. cit., p. 60.

إنقاذ النص من أيدي علماء الدين المحافظين:

لكي يستطيع الطالقاني تقديم إعادة قراءة ثورية لنص نائيني، كان عليه أن يعيد تثوير طبقة رجال الدين. وقد اعتقد الطالقاني أن الخونة المتعاونين مع الاحتلال وعملاءه المحليين قاموا بدور كبير في نزع التسييس عن رجال الدين المسلمين. وتحدَّث الطالقاني مطولًا عن مؤامرات صريحة ومبطنة قامت بها الدول الغربية ضد الإسلام، وحيَّا المصريين في صراعهم المزدوج ضد كل من الاستعمار والصهيونية، وكان تأييده الواضح للفاعلية السياسية لا يوازيه إلا احتقار مشابه لعلماء الدين المحافظين أو المنسحبين سياسيًّا. وعلى غرار شريعتي، كان الطالقاني رافضًا وناقدًا بشدة لزملائه من رجال الدين الذين دعموا النظام الاستبدادي، وتذكَّر أيام حكم رضا شاه الأولى وكيف دعمه أو برَّر لحكمه عدد من رجال الدين المرموقين: «مرة ثانية؛ نجد بعض رجال الدين يستعينون بآيات من القرآن وأحاديث نبوية لفرض شخص مثل رضا شاه على الجماهير. في الوقت نفسه، نجد آخرين قد أعطوا ختم الموافقة بصمتهم وتحفظهم. وبعد أن استقر المستبد على العرش، وبدأ في تحقيق مصالحه الخاصة وتحطيم وتدمير كل شيء بالنسبة للجماهير؛ بدأ هؤلاء في الصلاة والدعاء لله حتى يظهر إمام الزمان»[1].

وفي مواجهة تزايد استبدادية رضا شاه وتواطؤ بعض رجال الدين في مساندته، يحاول الطالقاني العودة إلى النصوص الأصلية الشيعية القابلة لإعادة التفسير بحثًا عن الإلهام: «أجبرتني هذه الممارسات المتناقضة لبعض رجال الدين وهذا المناخ السيئ وهذه الأمراض الروحية؛ على إعادة دراسة وقراءة القرآن، وكتاب (**نهج البلاغة**)، وسيرة النبي المعظم والأئمة الأطهار عليهم السلام»[2].

من هذه النصوص التأسيسية، يظهر الإلهام بوجود تفسير جديد للإسلام في ضوء الحداثة التاريخية. يتشارك الطالقاني مع غيره من منظِّري الثورة الإسلامية في رغبة الوصول ونشر الإسلام الحقيقي في مواجهة نسخة الإسلام التي تم ترويجها تاريخيًّا. يرتبط الإسلام التقليدي أو التاريخي بشكل حميم بكل من العلوم الفكرية

(1) Tanbih Al Ummah va Tanzih Al Millah, Op. cit., pp. 5: 6.

(2) Ibid., p. 6.

والمدارس الدينية المتعددة التي يرفضها الطالقاني بشكل كبير. وبعد تجريد الإسلام من الاتجاهات التقليدية في اللاهوت والفقه والفلسفة والتصوف، يصبح الإسلام جاهزًا أمام الطالقاني وجمهوره لكي يصير أداة مهمة في الأجندة السياسية المحدثة. في هذه الحالة يقل تأثير الاختلافات المذهبية، ويتزايد عدد المسلمين لجمهور قابل للتثوير. في هذه الحالة يولد المسلمون مرة ثانية ويكتشفون إيمانهم من جديد؛ ولذلك تخلق مساحة جديدة للإسلام. وفي المسافة ما بين تذكُّر الماضي وتمثُّل الحقائق السياسية للواقع؛ تولد الأيديولوجية الإسلامية على يد الطالقاني وتحفر لنفسها مساحة ثورية. في هذه المساحة، تظهر الحاجة الماسة لخلق تفاعل وإدراك للعالم المعاصر، ومن خلال هذا يمكن للأيديولوجية الإسلامية أن تتحول من مجرد مشروع حول كيف يمكن للحياة أن تكون إلى أن تكون السياق الرئيسي المنظِّم للحياة.

في مواجهة الهجوم الضاري للأفكار الأوروبية العلمانية حول الدولة والحكومة، يقدِّم الطالقاني حجته في محاولته تأسيس الأيديولوجية الإسلامية، فيقول: «إن المثقفين المسلمين إما هجروا دينهم بشكل كامل واعتنقوا بدلًا منه إطارًا أيديولوجيًّا مختلفًا، أو أنهم سعوا إلى التوفيق بين هذا الأيديولوجيات المختارة وفهم للإسلام طوَّروه بشكل شخصي». ويستطرد قائلًا: «هؤلاء الذين يمتلكون إيمانًا معينًا، يحاولون التوفيق بين أي مدرسة اجتماعية يريدونها والإسلام، ويعتبرون هذا الأمر بمنزلة خدمة للدين»[1]. هذا الموقف من الطالقاني تناقض معه هو نفسه، حينما تبنَّى مفاهيم الداروينية الاجتماعية ومحاولة تطابقها مع نظرية «إسلامية» حول التطور الاجتماعي والتاريخي. ونتيجة عدم وعيه بالتداعيات النظرية للداروينية الاجتماعية، فقد دعم فكرة تطورية للتاريخ والمجتمع، وبالمنطق نفسه دعم فكرة تحول التاريخ التدريجي نحو الكمال.

تأسيس نظرية السلطة:

انطلاقًا من العزم على الحرب ضد سيطرة الأفكار العلمانية والحكم الاستبدادي لرضا شاه، عارض الطالقاني بشدة ممارسة التقية الدينية، التي تشجع تابعيها على

(1) Ibid., p. 4.

عزل أنفسهم في داخل التقوى الفردية وترك العالم لسيطرة الحكام المطلقين. «ما الهدف من الإيمان العميق الصادق؟»[١]. وجادل الطالقاني في أن الحكام المستبدين طالما عارضوا الأنبياء والسلطات الدينية، ولو جرى الفصل بين السياسة والدين بحيث تصبح الأولى شأن المواطنين والدين شأن العابدين؛ «لما استطاع نمرود إلقاء إبراهيم في النار، ولم يكن فرعون يقدر على معاداة موسى، ولم يكن يمكن لبونتيوس بيلاتو أن يقتل المسيح، ولم يكن نيرون ليحرق المسيحيين، ولم يكن يمكن للإمبراطورية الرومانية والفارسية أن تحارب الإسلام»[٢]. فالسياسة جزء لا يتجزأ من الدين.

ويطوِّر الطالقاني نظرية مختصرة للسلطة تستثني الملك وتعطى السلطة السياسية العليا للرموز الدينية، تبدأ هذه النظرية بتفويض السلطة العليا لله سبحانه وتعالى؛ فهو الشكل الأول والأعلى للسلطة. ولأن العالم المادي جزء أساسي من الكون، فإن الله سبحانه وتعالى على رأس كل الأمور في هذا العالم. وهذا هو المستوى الثاني من السلطة، وهو ذو طابع مؤقت للإرادة الإلهية. أما المستوى الثالث فهو للأنبياء والأئمة «الذين تخضع كل أفكارهم وقواهم الداخلية للأوامر الإلهية». وفي هذا المستوى الثالث للسلطة، يحدِّد الطالقاني خصائص الإمام وصفاته على أنه «الشخص الذي يؤمن انطلاقًا من الكتاب المقدَّس (القرآن)، ويؤمن بالدين الحق (الإسلام)، ويُخضع روحه للحضور الإلهي». هذا النوع من القادة نطلق عليه «الولي، أو الخليفة، أو الإمام، أو أمير المؤمنين؛ وليس الملك، أو الشاه، أو مالك الرقاب»[٣]. وفي هذا المستوى الثالث أيضًا يحدد الطالقاني شروط «العصمة الروحية» كونها إحدى السمات الشيعية المهمة المحددة للإمام.

ينطلق الطالقاني من هذا للحديث عن المستوى الرابع للسلطة، الذي يحدد فيه «علماء الدين العدول» الذين يجب أن يتولوا المسائل الاجتماعية. في المستوى الثالث يضع الطالقاني كلًّا من الملوك والحكام في موقع سلبي مقارنة بالأنبياء

---

(1) Ibid., p. 7.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 9.

والأئمة وينكر عليهم السلطة، ولكن في المستوى الرابع فهو يضع القيادة الشرعية بشكل كامل في يد علماء الدين (أي نظراءه): في هذه المرحلة يقدِّم الطالقاني تحولًا مهمًّا في حجته، الذي سيكون له تأثير كبير في شرعنة حكم الفقهاء في المستقبل: «ولهذا نؤمن – نحن الشيعة – بأن الخلفاء والأئمة لا بُدَّ أن يتمتعوا بالعصمة الروحية. وفي المستوى الرابع، بعد الله والنبي والأئمة؛ فإن المسائل الاجتماعية تقع في يد العلماء العدول الذين يعرفون الأسس الدينية الأصلية والفرعية والمسئولين أمام ملاك العدل»[١].

في نهاية هذه النظرية، ثمة مسألة لا بُدَّ من التعامل معها؛ فيجب على الطالقاني من حيث المبدأ أن يخاطب الجماهير وأن يحظى بالقبول منها، وأن يقدِّم لهم الإطار الأيديولوجي المناسب لكي يحدد لهم الطريق. وبالتالي ففي اللحظة التي قام فيها بتدريج السلطة من الله سبحانه وتعالى إلى علماء الدين، فقد قلب هيكل السلطة رأسًا على عقب، وأعطى السلطة في تلك اللحظة للجماهير التي عليها أن تنتخب وتحدد قائدها بناء على المعايير والصفات التي جرت مناقشتها[٢]، ولكن هذه المعايير والصفات التي جرت مناقشتها لا تمتلك أي شروط ميتافيزيقية في مواجهة الجماهير، فهي مجرد شروط أيديولوجية وضعها الطالقاني، وتتطلب عكسًا كاملًا لهيكل النظام التراتبي للسلطة من أجل أن يحظى بقبول الجماهير، ومن ثَمَّ يستطيع تعبئتهم لصالح قضية مشتركة.

تتطلب هذه القدرة على التعبئة الثورية للجماهير إعادة تفسير جوهرية للإسلام. ويصل الطالقاني في محاولته هذه لإعادة تسييس الإسلام إلى النقطة التي يصرِّح فيها بأن «كل مدرسة فكرية، وكل برنامج اجتماعي وسياق يتحكم في المستبدين ويقيِّد إرادتهم؛ هو خطوة تقربنا من الأنبياء والإسلام»[٣]. وسرعان ما يضيف: «ولكن هذا في النهاية ليس الإسلام»، ويزيد قائلًا: «فالدستورية، والديمقراطية، والاشتراكية؛ هي خطوات متتابعة تجاه النموذج الإسلامي».

---

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 10.

في مواجهة هذه القراءة الراديكالية للإسلام، تقف بالطبع المؤسسة الدينية ورغبتها في الحفاظ على الوضع القائم. ويتهم الطالقاني صراحةً بعضًا من زملائه في المؤسسة الدينية بتأييدهم التقية وتفسيرات رجعية للإسلام؛ «فهم يعتبرون أي شيء قديم بمثابة الدين وأي شيء حديث بمثابة معارضة للدين»[1]. هذه المعركة بين القديم والحديث هي في الحقيقة معركة حول روح الإسلام وكيفية تفسيرها في وجه التغيرات التاريخية الكبرى، فالهدف النهائي للثوار ليس مجرد البقاء كحراس للأسس الأخلاقية والعقائدية للدين، والثقافة، والمؤسسة. فالإسلام عليه أن يهتم بالقضايا السياسية الحالية ذات الجذور التاريخية.

من اللافت للنظر أنه في عام ١٩٥٥م – وهو تاريخ مبكر نسبيًّا – قام الطالقاني بتأييد أفكار الشيخ فضل الله نوري (المعارض القوي للحركة الدستورية)، وذكر أن «قتل الآلاف من دون محاكمة وعلى يد أحد الأشخاص الأرمن؛ هو علامة مخزية في تاريخ الحركة الدستورية، التي أضلت العديد من رجال الدين المؤيدين للحركة الدستورية»[2]. لا يمكن في الحقيقة اعتبار سلوك نوري سلوكًا ثوريًّا، فقد هاجم الحركة الثورية الرامية إلى تقييد السلطة المطلقة للملكية، واعتبر أن الدستورية مُخرَج أجنبي، وغير متوافق مع المبادئ الإسلامية. ولكن دفاعه المستميت عن الإسلام وإصراره على أن تكون الحكومة مؤسسة على المبادئ الإسلامية هو أمر أصبح مرغوبًا فيه من الأجيال الجديدة من النشطاء. ويجب علينا أن نؤكد أن نسخة نوري للحكومة الإسلامية كانت تتضمن الملكية وترفض الدستور العلماني، بينما نسخة الطالقاني من الحكومة الإسلامية تستبعد وترفض كلًّا من الملكية والأيديولوجيات العلمانية.

تحديث الأصوات الثورية:

يُعَد تحرير الطالقاني لكتاب (**تنبيه الأمة**) أكثر محاولة نظامية لتقريب الخطاب السياسي الخاص بالمرحلة الدستورية، حتى في ضوء التقييد على الإجراءات الثورية

(1) Ibid., p. 14.

(2) Ibid., p. 17; Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op. cit., pp. 42: 43.
لنص ممثل حول أفكار الشيخ فضل الله نوري، انظر ترجمتي:
“The Book of Admonition to the Heedless and Guidance for the Ignorant” in Said Amir Arjomand (ed.). *Authority and Political Culture in Shi'ism*, pp. 354: 368.

وراديكالية الرسالة الحالية. يُعتبر نائيني بالنسبة لعصره ناشطًا سياسيًّا حادًّا، وهو ما جذب الطالقاني للإعجاب به، فقد كان كتاب نائيني نصًّا في الدفاع عن الملكية الدستورية ضد الاستبداد. وعلى الرغم من أن هذا الأمر كان شيئًا جيدًا فإنه لم يكن كافيًا؛ ولذا عمل الطالقاني على تعظيم الاستفادة من الأهمية التاريخية لنائيني، وفي الوقت نفسه إضافة زخم ثوري جديد لكلماته، بشكل قد يكون متجاوزًا رغبة كاتبه. وكان هذا الانجذاب لنائيني جزءًا من منهجية أكبر تُعنَى بمحاولة التواصل مع الشخصيات التاريخية والنصوص ذات الأهمية.

وفي هذا السياق، كان القرآن وكتاب (**نهج البلاغة**) من أهم النصوص الواجب التعامل معها من أجل التحديث الثوري. وكانت الجوانب الصوفية والمتجاوزة تاريخيًّا في شخصية الإمام عليّ مهمة أيضًا من حيث ضرورة تثويرها، الأهمية نفسها كانت تُعطى للنصوص الأكثر حداثة وصِلة مثل نص نائيني وكتابه (**تنبيه الأمة**)؛ لقدرتها على تطوير خطاب ثوري كان الطالقاني مهتمًّا بتطويره وتجذيره.

ركزت طريقة الطالقاني على نشر الأفكار الليبرالية لنائيني وإدماجها نسبيًّا في خطاب راديكالي يقوم على كتابة هوامش مفصلة وخاتمة في نهاية كل فصل، مما جعل الكتاب في نهاية الأمر أكثر تعبيرًا عن أفكار الطالقاني منه عن أفكار نائيني. ففي العادة يأخذ الطالقاني خيطًا نظريًّا أو تاريخيًّا من نص نائيني، ثم يتوسع في النقاش في الهامش على أرضية أيديولوجية تتجاوز ما قد يسمح به النص الأصلي. وهناك عدد من الأمثلة التي توضح هذه الطريقة؛ فحينما يشير نائيني إلى الإنجازات الأوروبية العلمية على أنها نتاج التفاعل بين الحروب الصليبية والتقاليد الإسلامية العلمية، ينخرط الطالقاني في مناقشة مطوَّلة حول كيفية إنجاز أوروبا للحريات السياسية والاجتماعية أولًا ثم تبع ذلك الإنجازات العلمية والفردية.

«في الغرب، بدأت في البداية الحركات الاجتماعية، والحريات وحكم القانون، ثم انشغلوا بقضايا العلم والصناعة. ولكن في الشرق والعالم الإسلامي، فقد حكمهم اللصوص والعصابات من خلال التحالف مع القبائل والرُّحل، وبدأوا الحكم المستبد وتعانوا مع رجال الدين. وبينما اهتم الحكام بسرقة ونهب ممتلكات

المسلمين وإهانتهم، انشغل الآخرون بقراءة آيات القران ورواية الأحاديث»[1].

بطبيعة الحال؛ لا توجد مثل هذه الاتهامات للملكية والمؤسسة الدينية في النص الأصلي، ولكن نقاش الطالقاني السياسي والأيديولوجي السلس للنص يجعل مثل هذه التفسيرات متناسبة وغير مقحمة. ويتلخص هدف الطالقاني المبدئي في هذه المرحلة في إدانة ليس فقط المؤسسة الملكية، ولكن أيضًا العناصر المحافظة في داخل المؤسسة الدينية. ويشير إلى كل من التجارب التاريخية الإسلامية، ولا يستثني واقعة المعاش، ويشير الطالقاني إلى أن التحالف بين الأفراد الفاسدين الذين هدفوا إلى تقسيم الدين والسياسة بين أنفسهم.

«دُفِنت المبادئ الاجتماعية والقانونية والسياسية للإسلام في داخل الكتب الضخمة، وجُرِّد المسلمون من استقلالهم وكرامتهم، وأصبح الاستعباد والإهانة طبيعتهم الثانية. ولا يستطيع البشر الذين يعيشون تحت هذه الظروف تخيل أوضاع مخالفة؛ فهم يظنون أنهم وُلدوا لكي يطيعوا ويخدموا الشخص القوي، وهذه العقليات هي السبب في كل أنواع الأمراض الفكرية والاقتصادية والأخلاقية»[2].

ويركز الطالقاني جهوده على المؤسسة السياسية، ويخلع عن الملك الحق في السلطة الشرعية عن طريق آليات مختلفة؛ فالملك يتشارك مع الآخرين في سيادة العواطف البشرية، وبسبب وجوده على رأس السلطة وقدرته في السيطرة على استخدام أدوات العنف، فهو قادر على إيذاء الآخرين بشكل أكبر، ومن ثَمَّ يجب أن يكون الحق الطبيعي والقانوني في الحكم ممنوحًا للمعصومين، الذين سيعينهم الله، وهذا الشخص يجب أن يأتي من داخل صفوف المؤسسة الدينية.

الأنشطة السياسية:

بعيدًا عن الآثار الضمنية المترتبة على هذا النقاش النظري، فقد كان يجب اتخاذ عدد من الإجراءات التنظيمية؛ إذ تم منع الأنشطة السياسية وتقييدها بعد انقلاب ١٩٥٣م، ولكن على الرغم من ذلك فقد قام الطالقاني عام ١٩٥٧م بتأسيس

(1) Tanbih Al Ummah va Tanzih Al Millah, Op.cit., pp. 2: 3.

(2) Ibid., p. 3.

حركة المقاومة الوطنية التي كانت خلاصة تجاربه وأنشطته السياسية السابقة. بعد عام ١٩٥٣م، تم حظر حزب تودة بشكل رسمي واختفى بشكل فعلي من الحياة السياسية في الخمسينيات. واستطاعت بعض التجمعات الطلابية والمهنية كسب بعض الأرضية واحتاجت بعض التنظيم لتكثف من أنشطتها السياسية. وكانت كل هذه التطورات تحدث في ظل قيادة آية الله البروجردي للمؤسسة الدينية، وقرارها باتباع سياسة الصمت والابتعاد عن السياسة. وقد أدى إنشاء حركة المقاومة الوطنية إلى القبض على الطالقاني وسجنه لمدة عام، ولكنه سرعان ما استأنف نشاطه السياسي بعد خروجه من السجن وأعاد تمركزه في مسجد هدايت. في عام ١٩٦٠م، ألقى خطبة في ميدان أرج في وسط طهران أمام جمع كبير نسبيًّا. وكان الموضوع الرئيسي لهذه الخطبة هو انتقاد الحكومة، وهو ما أزعج الحكومة، ومن ثَمَّ أُلقي القبض عليه وسُجن مرة ثانية. وبعد الإفراج عنه، انضم إلى مهدي بازرجان ويد الله سحابي في إنشاء حركة التحرر الإيراني؛ مما أدى إلى القبض عليه من جديد ولم يُفرَج عنه إلا قُبيل انتفاضة الخميني في يونيو ١٩٦٣م، التي اشترك فيها بحماس كبير؛ حيث ألقى عددًا من الخطب المناهضة للحكومة، من أهمها خطبته الشهيرة بعنوان «الجهاد والشهادة»[1].

بعد إلقاء القبض عليه نتيجة أنشطته في انتفاضة ١٩٦٣م، حوكم الطالقاني أمام الجنرال كرباجي. وقد حضر الطالقاني أمام هذه المحكمة بكثير من الشجاعة ورباطة الجأش، ويُروى عنه أنه كان يجلس عاقدًا قدميه، مستهينًا بالجلسات ورافضًا الاعتراف بشرعية المحكمة. واستمرت المحاكمة لمدة ٧٧ جلسة، وحينما طُلب منه في النهاية تقديم مرافعة نهائية، قام بتلاوة عدد من آيات القرآن الكريم. وقد حُكم عليه بالسجن لمدة عشر سنوات، ولكن أُفرج عنه عام ١٩٦٨م. وقضى معظم هذه

(١) لترجمة إنجليزية لهذه الخطبة:

Taleqani. "jihad and Shahadat" in Abedi and Legenhausen (trans. and eds.). *Jihad and Shahadat*, pp. 47: 80.

هناك نسخة إنجليزية أخرى لهذه الخطبة:

Taleqani. Society and Economics in Islam, Op. cit., pp. 73: 109.

حول تفاصيل أخرى عن حركة التحرر الإيرانية، انظر:

Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op. cit.

السنوات في الكتابة؛ حيث أنتج كتابه الشهير (**قبس من القرآن**) الذي يتضمن شروحًا وتعليقات مطوَّلة على القرآن.

القراءة الثورية للقرآن:

امتلك الطالقاني اهتمامًا مستمرًّا وطويلًا بالتفسيرات الثورية للقرآن، ولم يتوقف خلال مسيرته التدريسية في طهران (التي بدأت منذ عام ١٩٣٩م، واستمرت حتى وفاته عام ١٩٧٩م) عن الترويج لأفكاره السياسية باستخدام القرآن. فعقب وصوله إلى طهران في عام ١٩٣٩م، قام بتنظيم عدد من الجلسات لتفسير القرآن شارك فيها عدد من شباب النشطاء المسلمين. وتُعَد هذه الجلسات، التي استمرت لفترة وتطورت في مشروع كبير، هي الإسهام الأكبر للطالقاني في صياغة الأيديولوجية الإسلامية.

وكان النص القرآني ذا دلالة مهمة في محاولة إعادة قراءته لتبرير الأيديولوجية الإسلامية، فهو نص مركزي في حياة المسلمين وتشكيل وعيهم، بالإضافة إلى قدرته على التغلغل في الأجندة السياسية، وهو الأمر المهم بالنسبة للجانب الأيديولوجي. وكان من الضروري نقل هذه الشحنة الموجودة في النص القرآني إلى أجندة سياسية مستمدة منه. وتم تسهيل عملية الانتقال هذه من خلال قدرة النص القرآني على ضمان طاعة الجمهور العريض من المؤمنين. إن طبيعة العديد من الآيات القرآنية ذات البعد الخطابي العالمي تعتمد على التفسيرات التاريخية المتعددة. وبالنسبة لجمهور الطالقاني، فقد كان من السهل أن يجري تفسير القصص الرمزية المتعددة في القرآن حول الأساطير والخرافات بشكل يتناسب مع واقعهم وقادر على تحريكهم. وهذا التواصل أو التقارب بين الآيات القرآنية وحوادث تاريخية معيَّنة يمكنه أن يزيد من إعجاب الجمهور بعالمية الإسلام وإسلامية التفسيرات التاريخية، ومن ثَمَّ يمكن تدريجيًّا تدعيم الأيديولوجية المبنية على هذا التواصل وأن تتمتع بقدسية النص المقدَّس نفسه.

في نهاية عام ١٩٦٣م، نُقل الطالقاني من السجن الانفرادي ووُضع في مجمع رقم ٤ في سجن القصر؛ حيث سُجن مع آخرين، وبدأ - بناء على طلب منهم - في تنظيم سلسلة من المحاضرات حول تفسير القرآن، وقد استفاد من

ملاحظاته في هذه السلسلة في كتابه فيما بعد. بدأت أولى هذه السلسلة بدراسة وشرح الجزء الثالث عشر من القرآن، وهو الجزء الذي اعتبره محوريًّا في فهم النص بكامله[1]؛ ففي سجنه الانفرادي عام ١٩٦٣م كان الطالقاني قد بدأ في تدوين ملاحظاته حول تفسير القرآن، وخلال هذه الفترة كتب شروحه على الجزء الأول من القرآن. بحلول ٣٠ أكتوبر ١٩٧٨م، حينما أُفرج عنه، كان قد انتهى من شروحه للجزء الأول وسورة البقرة وآل عمران و٢٢ آية من سورة النساء والجزء الثالث عشر كاملًا من القرآن.

وانتقد الطالقاني بشدة الطريقة التي جرى بها إهمال القرآن من قِبل نظرائه في المؤسسة الدينية والتعامل معه كمجرد نص طقسي: «هذا الكتاب الذي يُعتبر الدليل على الدين ولديه القدرة على الحكم على كل جوانب حياتنا، تحوَّل الآن إلى مجرد دور مقدَّس كالتحف في المنازل، وجرت تنحيته جانبًا عن حياتنا ومعاشنا ودفعه إلى حدود عالم الموتى واحتفالات الخلاص، والتعامل معه على أنه كتاب يخص الموتى»[2].

كان هذا على العكس تمامًا من التطبيق الثوري للنص المقدَّس، وكان على هذه القراءة الثورية الجديدة أن تتجاوز القيود التاريخية التي تم وضعها على النص. وأدرك الطالقاني أنه لكي يستطيع تجاوز هذه الحدود التاريخية ولتقديم قراءة للقرآن راديكالية سياسيًّا، فعليه أن ينتزع منه السياق الفقهي الذي تم فرضه: «إن طبيعة المعرفة التي تجعلنا فخورين هي في الوقت نفسه تشكِّل حجابًا يمنع التعامل والتفكير والاستعانة بالنص القرآني. فهناك العديد من المصطلحات التقنية وأفرع المعرفة التي طُوِّرت من أجل استخدامها لفهم الدين وآيات الكتاب المقدَّس، ولكنهم تحولوا إلى حجاب يمنع ذلك»[3].

فمنذ التاريخ الإسلامي الأول، جرى تطوير عدد من فروع المعرفة للتعامل مع النص القرآني. فكان على أي شخص يريد التعامل مع تفسير القرآن أن يكون

(1) ja'fari (trans. and ed.). Nehzat e Bidar-gari dar Jahan e Islam, Op. cit., p. 154.

(2) Taleqani. Partovi az Quran, Op. cit., vol I, p. 13.

(3) Ibid., vol I, p. 16.

عالمًا بقواعد اللغة العربية في النحو والصرف، وقواعد القراءة السليمة للنص، والحديث النبوي، وسير المسلمين الأوائل، والحوادث التاريخية الكبرى. وكانت نتيجة هذه الأفرع المتعددة للمعرفة، والمؤسسات والأشخاص المرتبطين بها، والشبكة المعقدة من المصطلحات الفنية والتقنية؛ كانت النتيجة خلق شبكة مركبة من الألفاظ الفنية والخبرات المتخصصة التي تعاملت مع جوهر الموضوع (النص القرآني) بشكل تفسيري.

ولكي يستطيع الطالقاني تقديم تفسير سياسي فعَّال للقرآن، فقد كان عليه تجاوز هذه التفسيرات اللغوية، وكان عليه تحرير القرآن من عزلته في وسط المثقفين المسلمين النخبويين، وأن يعطيه قدرة على التواصل مع الجماهير العريضة: «يجب على رجال العلم المحترمين أن يوجهوا المنطق والفلسفة العالمية الخاصة بالقرآن، بالإضافة إلى شروحهم، من أجل فهم للنص قادر على قيادة الجماهير وإرشادهم، وليس قصر النص على فهمهم الخاص له»[1].

ولكي يستطيع القرآن إرشاد الجماهير، فقد كان لا بُدَّ من تحويله إلى برنامج للعمل بشكل واضح أو مُستتر بناءً على مقتضيات للظروف السياسية. كانت هذه المقتضيات السياسية ذات طبيعة مزدوجة؛ أولًا: كانت الرقابة السياسية الرسمية الموجودة آنذاك تمنع أي محاولة للدعوة للثورة بناءً على النص القرآني. وثانيًا: والأهم هو الاحتياج إلى درجة من الغموض في تفسير النص، وذلك حتى يمكِّن النص من جذب أكبر عدد من الجمهور الثوري. فكلما زادت عمومية خطوط البرنامج الثوري المبني على القرآن، زاد عدد مستقبلي هذه الرسالة من داخل الطبقات والمجموعات الإيرانية. وكلما زادت درجة تحديد طبيعة البرنامج الثوري ونتائجه المستهدَفة، كان أقل جاذبية لبعض الجماعات. وهو الأمر الذي قد يؤثِّر سلبًا على جمهور الطالقاني، ومن ثَمَّ أصل ودرجة غموض عموميات النص القرآني المرشد للحركة الثورية المحتملة.

كان اهتمام الطالقاني بضرورة الوظيفة الثورية للنصوص الإسلامية المقدسة ليس قاصرًا على القرآن؛ فقد كان واعيًا بالصلة المباشرة في العقل الشيعي بين النص

(1) Ibid., vol I, p. 18.

القرآني المقدَّس وكتاب (**نهج البلاغة**) (مجموعة الخطب المنسوبة للإمام عليّ؛ الإمام الأول عند الشيعة). وعلى غرار مطهري كان للطالقاني الافتتان نفسه بنص نهج البلاغة، وقرر أن يقدِّم ترجمة فارسية جديدة له. في عام ١٩٤٨م، كان قد ترجم ثمانين خطبة. وكان الطالقاني يعزم – بالاشتراك مع أستاذه السابق آية الله ميرزا خليل كمرائي – على كتابة مقدمة مطوَّلة لهذه الترجمة. ولكن هذا المشروع لم يرَ النور باستثناء فقرة أو اثنتين تم نشرهما عام ١٩٤٥م[١].

كان طالقاني يعتبر أن كتاب (**نهج البلاغة**) هو «أعظم وثيقة إسلامية بعد القرآن، وعلى العلوم الإسلامية أن تستمد أصولها – بعد القرآن – منه، ويجب أن تُحل الاختلافات المذهبية والسياسية من خلال الرجوع إليه»[٢].

القبول الجماهيري لتفسير الطالقاني للقرآن:

على الرغم من اهتمامه الكبير بـ (**نهج البلاغة**)، فإن تفسيره للقرآن هو ما أوصله إلى جمهوره الثوري العريض. ففي وسط منظِّري الأيديولوجية الإسلامية الكبار، فهو الوحيد الذي اعتمد خطابه الثوري على قراءة متعمقة للقرآن، وهو الوحيد الذي جرى تداول معظم أفكاره في داخل مؤسسات الجمهورية الإسلامية، بالإضافة إلى أشرس أعدائه (منظمة مجاهدي خلق)[٣]، وبسبب الارتباطات الفريدة لخطابه الثوري، فإنه يمكننا دراسة أفكاره على كل من المستوى الحركي وبعد انتصارها. فالواقع أن أفكاره تم قبولها بشكل متزامن من قِبل كل من الجمهورية الإسلامية ومنظمة مجاهدي خلق. يضع هذا المنظر في قلب الإطار الأيديولوجي للثورة الإسلامية في إيران. يحتاج هذا الإطار إلى تفسير جديد للقرآن، تفسير قادر على تطوير خطاب ثوري؛ ولكن قبل أن نحلل هذا التفسير الجديد، فنحن نحتاج للإجابة عن سؤال أكثر إلحاحًا حول القوى والعوامل الإجرائية والتقنيات التي يقوم عليها هذا التفسير القرآني في سبيل صنع خطاب ثوري.

---

(1) Ja'fari (trans. and ed.). Nehzat e Bidar-gari dar Jahan e Islam, Op. cit., p. 149.

(2) Loc. Cit.

(٣) لمزيد من التفاصيل حول علاقة الطالقاني بالنسبة لجماعة مجاهدي خلق، انظر:
Abrahamian. Radical islam, Op. cit., pp. 193: 197.

مركزية القرآن في الخطاب السياسي الإسلامي:

طرح الطالقاني العديد من الأسئلة المبدئية حول ماهية القرآن، ووجوده المادي، ومصدر سلطته، هل تنبع من النص ذاته؟ هناك شيء ما في وجود النص ذاته لا يمكن لأي خطاب ثوري أن يحاكيه أو يجاريه في سلطة لغته العابرة للزمان. فالنص يقف في وعي ولا وعي المسلمين الجمعي باعتباره كلمة الله، ومن ثَمَّ فهو يمثِّل بالنسبة للمسلمين السابقين والحاليين - حتى بصرف النظر عن رغبتهم - جوهر الحقيقة سواء السياسية أو غيرها. فلا يمكن لأي ناشط/ ة إسلامي/ ة صادق/ ة في رغبته/ ها في تغيير العالم ليصبح أكثر عدالة وفق تصوره/ ها، لا يمكنه/ ها أن يتجاوز سلطة كلمة الله وترجمتها بالنسبة له/ ها. حتى وجود النص على المستوى المادي (بمعنى وضعه في جيبك، أو حتى على رف مرتفع) فهو دعوة للطاعة، ولتطبيقه وتواجده بشكل كبير في تاريخك البشري. فعندما تصعب الأيام، فهناك كلمة الله. واللغة العربية تقف باعتبارها مصدرًا على لغة الحقائق الأبدية التي تهتم بحفظها وتذكُّرها. وأهم من حفظ القرآن، فهناك قدرة القرآن على صياغة ذاكرة المسلمين وتشكيلها. فكلمة الله تتعامل مع الحقائق المتغيرة للحياة، سواء السياسية أو غيرها، الدنيوية أو غير الدنيوية. ففي مقابل هذا النص يقف العالم سواء الثوري أو غير ذلك مطالبًا تفسير ذاته. وهنا بالذات تظهر قوة القرآن؛ الله يتجلى في كل مظاهر السلطة المادية والنصية.

ويحتاج الخطاب الثوري إلى شرعية مفاهيمية ورمزية، وعليه أن يُرسي قواعده على سلطة ميتافيزيقية. فعليه أن يشير من داخل ذاته إلى قوة تتجاوز وجوده، بينما في حالة الأيديولوجيات العلمانية المستوردة التي تنافست مع الأيديولوجية الإسلامية، فقد كان عليها أن تقوم على دعاوى شبه علمية للحقائق السياسية والأيديولوجية حتى تبني شرعيتها. في حالة الأيديولوجيات الدينية الحديثة - كما في حالة الطالقاني - فقد كان الأمر مبنيًّا على استعانة متعمدة بالنصوص المقدسة ذات الصلة بالثقافة الدينية الشعبية أو الأساطير المقبولة شعبيًّا، حتى يمكن توليد مثل هذه الشرعية. فباعتبار القرآن النص الأهم من حيث تأسيس الشرعية في التطور التاريخي للخطاب الإسلامي السياسي؛ فهو يؤسِّس لحق الطاعة المفروض على كل المسلمين. وحتى بالنسبة للشيعة فالنص القرآني يسبق ويأتي قبل تراث الإمامة، كما يظهر في الحديث

النبوي «إني تارك فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتي، وأنهم لن يفترقا حتى يردا حوض الكوثر»[1]. وكان أحد مصادر شرعية الأئمة في عصر ما قبل الغيبة هو قدرتهم على اكتشاف وتفسير المعاني الباطنية في القرآن. وسواء في التفسيرات المحافظة أو الثورية، فإن القرآن كان دائمًا في قلب فهم المسلمين التاريخي لأنفسهم.

ولم تستطع عمليات العلمنة في معظم المجتمعات الإسلامية أن تؤثِّر سلبًا على موقع القرآن المركزي في الوعي الجمعي للمسلمين. فسواء المسلم المتدين الذي يشير إلى آيات القرآن بشكل واعٍ، أو العلماني المسلم الذي يشير إلى القرآن بشكل غير واعٍ؛ فإن الإيرانيين شأنهم شأن المسلمين في أماكن أخرى من العالم الإسلامي، يتعاملون مع القرآن على أنه أهم مصدر رمزي يرجعون إليه. وبسبب موقع القرآن في اللا وعي الإسلامي، بصرف النظر عن درجة تطور الخطاب، فإن هذا يجعلهم أكثر استعدادًا لاستقبال الرسائل الأيديولوجية والسياسية والمذهبية التي تستخدم وتستبطن هذا الخطاب. من الصحيح وجود نسبة معتبرة من الجمهور الذي جرت عملية علمنته بشكل كبير وأصبح غير منعزل بشكل كبير عن الخطاب القرآني أو غير متعاطف مع أي توجُّه أو صبغة دينية. ولكن بالنسبة للجمهور الأساسي الذي يتوجه له هذا الخطاب؛ فإن الإشارة إلى القرآن تخلق مصداقية مقدَّسة وتشرعن صوت السلطة، بما يعطي قوى مذهبية وأيديولوجية وسياسية للرسائل التي تحملها.

الاستخدام السياسي للقرآن:

إن استخدام القرآن أو تفسيراته لأغراض سياسية له تراث طويل في التاريخ الإسلامي؛ فقد لعبت هذه التفسيرات أدوارًا سياسية متعددة في المجتمع الإسلامي. فمنذ اليوم الذي رفع فيه جنود معاوية صفحات المصحف على أسنة الرماح، مطالبين بالتحكيم في معركتهم التاريخية ضد الإمام عليّ (في يوليو ٦٥٧م)؛ فقد تأسَّس استخدام القرآن سياسيًا. ومنذ اللحظة التاريخية التي تم فيها التمييز بين تفسير القرآن وفقًا للتراث النبوي (أو التفسير بالمأثور) وتفسير القرآن وفقًا للآراء (التفسير

(١) أخرجه الترمذي (٣٧٨٨). ولروايات مختلفة حول هذا الحديث المعروف باسم حديث الثقلين، انظر:
Al- Harrani. Al *Uqul*, p. 32; Qomi. *Safinah Al Rahar*, p. 132; Al Nasa'i. *Khasa'is al-Imam Amir Al Mu'minim*, p. 150.

بالرأي)؛ فإن هذه المدرسة الثانية في التفسير شكَّلت علامة على المحاولات لسد فجوة تفسير القرآن من خلال الخبرات المعيشة. وتطورت هذه المدرسة فيما بعد لتميِّز بين ما هو مقبول وما هو غير مقبول كعلامة أخرى على الدور الذي لعبته كل من السياسة والأيديولوجية في تفسيرات النص القرآني[١].

إن التفسيرات الكلاسيكية للقرآن تعتمد بشكل أساسي على مواد من داخل المصادر الإسلامية التقليدية كالأحاديث النبوية، أو يستدعيها النص في ذاته كقواعد اللغة العربية والنحو والصرف. ولكن العنصر الخارجي الأساسي الذي يُدخله الطالقاني في تفسيره للقرآن الكريم هو رغبته المخلصة في تدعيم قراءته الأيديولوجية للواقع السياسي عن طريق الاسترشاد المتكرر بالنص المقدَّس. ويُعَد هذا الرجوع الحصري للوقائع السياسية هو ما يميِّز أجندته في قراءة النص المقدس والتعامل معه بشكل يقلِّل من أهمية أي عناصر أخرى في القراءات التقليدية للقرآن. ومن ثَمَّ تقود قراءة الطالقاني إلى قراءة مفروضة عقائديًّا، وواعية أيديولوجيًّا وحساسة سياسيًّا للواقع السياسي ومؤدية بالضرورة إلى سياق سياسي في ضوء النص المقدَّس. ولكن يجب أن نشير إلى أن هذه القراءة الأيديولوجية أو العقائدية أو السياسية للنص المقدَّس ليست مسألة جديدة بالكامل[٢].

إن أي مراجعة لتاريخ تفاسير القرآن ستكشف لنا أنه في كل عصر كانت هناك قوى من خارج النص أثَّرت على الطريقة التي أُنتجت بها التفاسير القرآنية. يُعَد تفسير الطبري (ت ٩٢٣م) **(جامع البيان عن تأويل آي القرآن)**، كما يظهر من العنوان، أول محاولة لتفسير شامل للقرآن قائم على عدد من المقاربات. وفي الوقت نفسه نجد أن هذا التفسير كان حريصًا على رفض وتفنيد القراءة العقلانية للمعتزلة للنص المقدَّس. ولكن في بعض الاختلافات الفقهية، مثل البدء والقدم في القرآن والجبر والاختيار والعدالة الإلهية، نلاحظ أن الطالقاني تبنَّى تفسيرات المعتزلة وتوافق معها. وفي

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول المحاولات المختلفة لتفسير القرآن:

Shahatah. *Ta'rikh Al Quran wa Al Tafsir*.

(٢) ليست هذه القراءات السياسية المعاصرة قاصرة على الطالقاني، ففي العالم العربي المعاصر هناك تاريخ طويل لمثل هذه القراءات والتفسيرات للقران. وهناك اعتناء واهتمام بالتفسيرات بالفارسية.

Al-Jadili. *Nazarat Hadithah fi Al Tafsir*.

ضوء تزايد اللغة السياسية للمواقف الفقهية للمعتزلة تحت حكم العباسيين، ظهرت أهمية المواقع المذهبية وتزايدت أهميتها الأيديولوجية.

على الناحية الأخرى، نجد تفسير الزمخشري (ت ١١٣٤م) **(الكشاف عن حقائق التنزيل)**، فهو ينتمي إلى المدرسة المعتزلية في التفسير؛ حيث حاول شرح مواقفهم الفقهية المشحونة أيديولوجيًّا. أما النظائر الأشعرية للزمخشري، مثل تفسير البيضاوي (ت ١٢٨٦م) **(أنوار التنزيل وأسرار التأويل)**، وفخر الدين الرازي (ت ١٢٠٩م) **(مفاتيح الغيب)**؛ نجد أن هذه التفسيرات القرآنية تتحول إلى اللغة الفلسفية وتتجاوز المعرفة الإبستمولوجية الفقهية الأساسية[١].

بالإضافة لهذين التيارين الرئيسيين في التفسير (الفقهي والفلسفي)، هناك التفسير الصوفي؛ فكتابا ابن عربي (ت ١٢٤٠م) **(الفتوحات المكية)** و**(فصوص الحكم)**، والرومي (ت ١٢٧٣م) **(المثنوي)** (على الرغم من أنه لا يمكن اعتباره تفسيرًا للقرآن حسب المفهوم التقليدي للمصطلح)؛ تُعتبر هذه الكتب من أهم نماذج التفسيرات الصوفية للقرآن. كما أن هناك تفسيرًا قرآنيًّا صوفيًّا منسوبًا لابن عربي يُرجَّح أنه مكتوب من قِبل تلميذه عبد الرزاق الكاشاني (ت ١٣٣٠م)[٢].

هناك عدد من التفسيرات القرآنية المرتبطة بالانقسام المذهبي؛ فقد وجَّه الشيعة تفسيراتهم القرآنية تجاه مواقفهم المذهبية[٣]، ومن أمثلة هذه الكتب تفسير علي بن إبراهيم القمي (ت ٩٣٩م) بعنوان **(تفسير القرآن)**، وكتاب **(مجمع البيان لعلوم القرآن)** لأبي علي الطبرسي (ت ١١٥٣م)، وكتاب **(الصافي في تفسير القرآن)** لمحمد مرتضى الكاشي (ت ١٥٠٥م)[٤].

---

(١) لبعض النماذج من هذه التفسيرات الكلاسيكية:

Giitje. *The Qur'an and Its Exegesis.*

ولمناقشة معمقة حول الفروق بين هذه التفسيرات:

Al Dhahabi. Al *Tafsir wa Al Mufassirun.*

(2) Shahatah. Ta'rikh Al Qur'an wa Al Tafsir, Op. cit., pp. 148: 183.

(٣) انظر تفسيرات شيعية للقرآن:

Mazlumi. *Tafsir e Shi'eh.*

(٤) لدراسة نقدية لمثل هذه المصادر، انظر:

مما سبق يمكن القول بأن مسألة تأثر تفسيرات القرآن بالاهتمامات الأيديولوجية أو المذهبية أو السياسية هي مسألة قديمة؛ فسبب الموقع المتميز لشرعية النص القرآني فقد تم استخدام النص لهذه الأغراض في العديد من المرات. وحتى الاستخدامات والإشارات العلمانية المستمدة من الحركات العلمية والأيديولوجية الأوروبية التي وظَّفها الطالقاني في تفسيره للقرآن؛ نجد مثيلاتها في إشارات الرازي للأفكار الفلسفية اليونانية، ونجد أصولًا لإشارات الطالقاني السياسية في التفسير موجودة في التفسيرات الشيعية كما في تفسيرات الخوارج للنص المقدَّس. ومن ثَمَّ يمكننا القول بأنه على المستوى التاريخي فإن كلًّا من التفسيرات الأيديولوجية والتشريعية والفلسفية والسياسية للقرآن تجلَّت في تعدُّد تفسيرات القرآن. وفي العصر الحديث، فقد أدى التفاعل مع هيمنة وتفوُّق الغرب ورؤيته باعتباره كتلة واحدة وغامضة، قد أضاف هذا أبعادًا جديدة للأطر المعاصرة في التعامل مع النص المقدَّس. ولكن في هذه الفترة هناك تركيز أكبر على الجوانب السياسية والاجتماعية على حساب الجوانب الأخرى للقرآن. ففي كتاب (**تفسير القرآن الحكيم**) لمحمد عبده (١٨٤٩: ١٩٠٥م)، الذي استكمله تلميذه محمد رشيد رضا (١٨٦٥: ١٩٣٥م)؛ يركز الاثنان على موقف حداثي وإصلاحي لعدد من القضايا الفقهية مثل تعدد الزوجات، وموقع النساء في المجتمع[1]. وفي الهند وصل السير سيد أحمد خان هندي (١٨١٦: ١٨٩٨م) إلى القول بالتوافق بين العلوم الحديثة والخطاب القرآني. وبوصولنا إلى تفسير حسن البنا (١٩٠٦: ١٩٤٩م) وتأسيس جماعة الإخوان المسلمين؛ فقد أصبح التفسير القرآني ذا طبيعة سياسية نشطة.

تفسير الطالقاني للقرآن: نقد لكل التفسيرات السابقة:

إن الجزء الرئيسي في تفسير الطالقاني للقرآن، الذي قام فيه بتسييس النص المقدَّس مرة ثانية، يمكن أن ينقسم إلى مرحلتين رئيسيتين؛ الأولى: تفسيره الثوري الذي كتب معظمه في السجن ونُشر بعنوان (**قبس من القرآن**) في عامي ١٩٦٣ و١٩٧٩م. والمرحلة الثانية: تفسيراته ما بعد الثورية في عدد من السور القرآنية وفي

Shahatah. Ta'rikh Al Qur'an wa Al Tafsir, Op. cit., pp. 184: 196.

(1) Ibid., pp. 120: 146.

سياقات سياسية بعينها. كتب الطالقاني تفسيره وتعليقه على الجزء الأول والثاني من القرآن عام ١٩٦٣م في أثناء وجوده في السجن.

أما ملاحظاته المتناثرة عن الجزء الثالث فقد كُتبت بعد نفيه إلى زابل وقبل إعادة سجنه خلال ١٩٧٤: ١٩٧٥م. وقبل اكتمال تفسيره سُجن مرة ثانية وأُسندت مهمة تجميع هذا الجزء وتحريره إلى واحد من معارفه (محمد مهدي جعفري). ظهرت الطبعة الأولى إبان سجن الطالقاني، ولكنه راجعه وأعاد نشره بعد إطلاق سراحه عام ١٩٧٨م. أما تفسيراته ما بعد الثورية فهي ذات ثلاثة أشكال: تلك المجموعة التي طرحها على شاشة التليفزيون الوطني، ونُشرت بعد ذلك في «مع القرآن في المشهد»، والمجموعة التي قدَّمها في مناسبات عامة مثل صلاة الجمعة في جامعة طهران، والأخيرة هي التي قدَّمها بشكل خاص لأفراد أسرته في داخل منزله. وهناك عدد من شرائط الكاسيت تجمع هذه المجموعات الثلاثة وما زالت تنتظر تفريغها ونشرها. هناك اختلافات بين المرحلتين (ما قبل الثورية وما بعدها)، فبينما نجد أن لغة الأولى هي لغة رمزية ومعبَّأة بالمعاني. فإن المرحلة الثانية نجد خطابها أوضح وأكثر مباشرة ومهيجًا للجماهير، وقويًّا. هذه الشحنة الخفية في خطاب الطالقاني حول تفسير القرآن ما قبل الثورة تظهر من اللعنات التي يصبها باللغة العربية على النظام الحاكم بصيغة مشحونة بالرجوع إلى النص القرآني «يا الله، اغفر لنا، أنقذنا وارحمنا، أنت ولينا، فانصرنا على الكافرين، وعلى الطغاة، وعلى الطغاة البغضاء الذين لا يؤمنون بيوم البعث»[1]. وبالنسبة لجمهور الطالقاني الذي لا يقرأ العربية فقد كانت الإشارة واضحة للغاية.

ومنذ عام ١٩٣٩م، حينما كان الطالقاني في الثامنة والعشرين عائدًا إلى طهران بعد إنهاء دراسته في قُم، بدأ في التجريب مع تفسيرات القرآن من أجل تحميل هذه التفسيرات رسائل سياسية. وكما ذكر فيما بعد، فقد قوبل بمعارضة شديدة من قِبل العلماء التقليديين[2]. ولكن بحلول عام ١٩٦٣م، كان قد أدرك بشكل كافٍ الطبيعة السياسية للقرآن في الخطاب السياسي الثوري: «بالله عليكم، دعونا ننقذ القرآن

(1) Taleqani. Partoui az Quran, Op. cit., p. 283.

(2) Taleqani. *Do Shahid e Ershad*; Khorramshahi, *Tafsir va Tafasir e Jadid*, pp. 39: 40.

من القراء الذين يقرأون القرآن على المقابر. هذا الكتاب هو كتاب الحياة، وكتاب الحركة، وكتاب القوة، وكتاب الإرشاد، وكتاب الإيمان»[١].

تظهر الطبيعة السياسية لتفسير الطالقاني للقرآن بشكل مباشر من الموقع الذي كُتب فيه هذا التفسير؛ أي السجن. بدأ نشر هذا التفسير عام ١٩٦٣م باسم (**قبس من القرآن**)، ولم يعتبر الطالقاني هذا الكتاب تفسيرًا بالمعنى التقليدي للمصطلح. وبدلًا من ذلك اختار هذا العنوان لكي يفتح الباب أمام تفسيرات مستقبلية لخطابه الثوري. وقد استطاع هذا الكتاب الوصول إلى جمهور عريض، سواء في أثناء حياة الطالقاني أو بعد وفاته.

كان للطالقاني دور مهم في إنشاء دار نشر «انتشار»، التي كانت مسئولة عن نشر كتبه. وأثناء فترة وجوده في السجن كان يهرِّب كتاباته ويرتب لنشرها من خلال هذه الدار[٢]، مع التأكيد على أهمية أن تصل هذه الكتب للجميع بسعر رخيص. ومع ذلك فكثيرًا ما اشتكت دار النشر «انتشار» من عدد المرات التي تمت فيها طباعة وبيع كتاب (**قبس من القرآن**) بشكل غير قانوني[٣]، ويدل عدد المرات التي طُبع فيها كتب الطالقاني بشكل رسمي أو غير رسمي، قانوني أو غير قانوني، على درجة نجاح رسالته واتساع حجم جمهوره.

آمن الطالقاني بأن الجسد التقليدي للتفسيرات القرآنية قد خلق صعوبات وحجب أمام فهم «النص نفسه»، وجعله غير ذي صلة بـ «الضمير الإنساني»[٤]. وتزامن هجوم الطالقاني على هذه التفسيرات التقليدية مع محاولته إنشاء سلطة مستقلة للقيادة للقرآن باعتباره نصًّا قادرًا على تقديم نفسه في هذا الدور. وكان هذا الأمر ضروريًّا من أجل أي تعبئة ثورية أو سياسية. ولكي يدعم هذه الحجة، أعطى الطالقاني هذه السلطة للنص والتفسيرات الجديدة له على اعتبار أنها مسألة لا يمكن تجاوزها. «كما أن الضوء والهواء والغذاء؛ كلها أمور لا يمكن التنازل عنها من أجل

(1) *Hedayat e Qur'an*, pp. 38: 39.

(2) Taleqani. Partovi az Qur'an, Op. cit., vol III, p. v.

(3) Ibid., vol III, p. v.i.

(4) Ibid., vol. I, p. 16.

الحفاظ على الكائنات الحية وضمان تطورها، فكذلك الأمر بالنسبة لاستمرار الحياة الروحية ولكمال كل جوانب الحياة، فإن الإرشاد هو مسألة ضرورية»[1]. هذا الإرشاد لا بُدَّ أن يأتي من القرآن. ولكن قبل أن يستطيع القرآن أن يرشد ويقود جماهيره المؤمنة، فلا بُدَّ من تحرير القرآن من التفسيرات التاريخية التي جعلته غير فاعل سياسيًّا في العصور الحديثة.

بعدما تم تحرير النص المقدَّس من التفسيرات التقليدية، وسياقه التفسيري الحاكم، وتأسيس سلطته المستقلة في علاقة أحكامه ونصه بالمستجدات، سيكون على الطالقاني أن يقوم بتحرير جمهوره من العلاقات المؤسسة تاريخيًّا، التي تحول بيهم وبين القراءة الثورية. ومن ثَمَّ فبينما ما زال يشكو من «العديد من المصطلحات والعلوم التي تم توظيفها لفهم النص، ولكنها تسببت في النهاية في كونها عوائق أمام أهم كتاب حكيم»[2]؛ فقد أضاف: «فإن التفكير الحر وحرية العمل هي امتيازات للإنسان»[3]، ومن ثَمَّ فمن الضروري لأجل تأسيس أي علاقة حديثة ذات معنى مع النص المقدَّس، لا بُدَّ من تأسيس صلة له بوقائع الحياة.

وبخصوص هذه الصلة، يرى الطالقاني أن الهدف الأساسي من القرآن كان القضاء على «استبداد الطبقات»؛ أي البلاء الذي أصاب العديد من المجتمعات. فقد كان النص المقدَّس محوريًّا في «القضاء على الفروق بين الطبقات»[4]؛ حيث «غرست الطبقات الغنية أظافرها»[5] في أجساد المعذبين في الأرض. وقد أعطى القرآن للجماهير أداة إلهية لمقاومة هذا الوضع. ولكي يستطيع الطالقاني دعم هذه

---

(1) Ibid., vol. I, p. 3.

(2) Ibid., vol. I, p. 16.

جدير بالذكر أن آل أحمد كان واعيًا بتفسيرات الطالقاني للقرآن ودلالتها السياسية:
Al e Ahmad's letter to Amir Pishdad in Dehbashi (ed.). Nameh-ha-ye Jalal Al e Ahmad, Op. cit., p. 286.

(3) Taleqani. Partovi az Qur'an, Op. cit., vol. I, p. 4.

(4) Ibid., vol. I, p. 2

(5) Loc. Cit.

القراءة التقدمية للنص، فقد افترض حرية الإنسان في التفكير والعمل[١]، فالتفكير والعمل الحر ليسا فقط من امتيازات الإنسان، ولكنهما مرتبطتان معًا.

انتقد الطالقاني بشدة تاريخ التفسير القرآني واتهمهم قائلًا: «هؤلاء المسلمون، اليهود الجدد، وعلماؤهم، مسئولون عن تقديم الخرافات والخيالات والموضوعات غير ذات الصلة» على أنها تفسيرات للقرآن[٢]. بعضهم الآخر فسَّر الكتاب المقدَّس «بناءً على آرائهم الشخصية»[٣]، وفسَّر الصوفية القرآن بناءً على «قراءة غير منطقية وغير عقلانية»[٤]، كما ضلَّ الفلاسفة في تفسيرهم. وبسبب هذه القراءات الخاطئة من قِبل اليهود والصوفية والفلاسفة والآخرين؛ فقد أُسيء فهم القرآن لدرجة أن المسلمين حُرموا حق التواصل المباشر مع نصهم المقدَّس:

«كلما زاد النقاش حول طريقة نطق القرآن، والنحو، ورموز المعاني، والجدال حول مسائل فلسفية وفقهية؛ ابتعدت عقول المسلمين عن الاسترشاد بالقرآن بشكل عام وقوي. كحال المصابيح الخافتة في الظلام الموجودة في الصحراء، لو كانت هذه المعارف قادرة على تنوير عقول الدوائر الأقرب إليها، فإنهم منعوا وصول نور النجوم الساطعة»[٥].

إن هذا الأمر قد ظلم القرآن في الحقيقة، فقد استعملته كل طائفة ومذهب وفق رغبتها وكما أملته آراء المفسرين السابقين[٦]، وكانت النتيجة أن «هذا الكتاب الذي كان من المفترض أن يقود ويرشد كل جوانب الحياة الأخلاقية والروحية والسياسية في نصف القرن الأول من بعثة الإسلام، جرت الإطاحة به جانبًا ونُزعت أي صلة بينه وبين الوقع»[٧]، وكانت النتيجة المباشرة لهذا الإهمال للقرآن هي: «أن هذا الكتاب

---

(1) Ibid., vol. I, p. 4.

(2) Ibid., vol. I, p. 10.

(3) Ibid., vol. I, pp. 10: 11.

(4) Ibid., vol. I, p. 11.

(5) Loc. Cit.

(6) Ibid., vol. I, p. 12.

(7) Ibid., vol. I, p. 13.

احتل مكانة مجرد شيء ذي قداسة وبركة، وجرت إزاحته لحدود الحياة الاجتماعية والخاصة، وعلى هامش عالم الأموات، واحتفالات الخلاص، وسادت نغمة تلاوته بشكل يحتفي بالموت»[١].

إن عالم العلوم يتصور أن القرآن كتاب عفا عليه الزمن، ولا يتصور الناس أن إهمال هذا الكتاب المقدَّس سيؤدي إلى الفوضى وغياب الأخلاق. والطريق الوحيد لتجنُّب مثل هذا المصير هو الإطاحة بمثل هذه الحجب، كما يقترح الطالقاني[٢]، وفتح المجال أمام ضوء القرآن الساطع لينير ويرشد عقول المسلمين وقلوبهم[٣].

لقد تجاوز انتقاد الطالقاني للتفسيرات التقليدية للقرآن مجرد مسألة كثرة العلوم والفروع التي يجب على الإنسان أن يحصلها قبل أن يصل إلى التعامل المباشر مع مضمون القرآن، فهذا الانتقاد استثنى الأسس المعرفية التي حكمت التعامل التقليدي مع النص المقدس؛ ولكنه وجَّه نقده إلى التفسيرات القرآنية المعتمدة على اللغة والتصوف والفلسفة وغيرها، واقترح الطالقاني أن يوجد في القرآن «برنامج واسع وشامل للحياة، الذي حُرم المسلمون من أن يكون لهم فيه أي حظ أو نصيب»[٤]. ما يختفي وراء هذا «البرنامج الواسع والشامل» هو قناعة بشمولية النص المقدَّس وقدرته على تقديم برنامج كامل للحياة الاجتماعية. في العادة فإن هذه الإشارات الشمولية المدعومة بقناعة كمال النص القرآني، كثيرًا ما تتزامن مع أجندة شعبوية. وعندما تخلَّص الطالقاني من الطبيعة النخبوية للعلوم القرآنية، فقد توجَّه بالقرآن بشكل مباشر إلى الجماهير: أي القوة الجوهرية والعليا للثورة.

إن الحل الذي يقدِّمه الطالقاني لمواجهة هذا الفصل السياسي بين القرآن وجماهيره، وعزله في داخل الدوائر التفسيرية الحصرية التاريخية؛ يقوم على التواصل مع النص المقدَّس بشكل مباشر دون أي تدخُّل لأجهزة معرفية من خارجه. ومن ثَمَّ قدَّم الطالقاني ستة أُسس اتَّبعها هو شخصيًّا في تفسيره للقرآن؛ الأول تفسير

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., vol. I, p. 16.

(3) Ibid., vol. I, p. 17.

(4) Ibid., vol. I, p. 11.

الجذور النحوية للألفاظ والتعابير القرآنية، والثاني: شرح للأغراض الدقيقة للآية محل النقاش، والثالث: تحليل الأبعاد الفكرية والسيكولوجية للسياق الاجتماعي، كما هو مذكور في القرآن، والرابع: شرح للسياق ما قبل الإسلامي (الجاهلية) الذي حاول القرآن خلق إنسان جديد فيه، والخامس: محاولة تطبيق المبادئ الفكرية والفلسفية العالمية لفهم القرآن دون اختزال الآيات القرآنية، والسادس الأخير: الرجوع إلى تراث الأحاديث والسُّنة النبوية لفهم نواهي القرآن[1].

وفي سبيله لتأسيس أجندته الجديدة حول الضرورات السياسية، كان على الطالقاني أن ينزع المصداقية عن كل التفسيرات القرآنية القديمة؛ لأجل أن يشرعن تفسيره. يُعَد العنصر الجديد في أجندته هو الاهتمام الضروري والطاغي بالجمهور الثوري. وبينما وجَّهت معظم التفسيرات القرآنية السابقة مزيدًا من الاهتمام لجمهورها الضيق الخاص بالأبحاث التفسيرية، والذين استطاعوا إتقان كل العلوم المطلوبة من أجل التعامل مع القرآن؛ فإن الطالقاني انتقد مثل هذه التوجهات الحصرية، وسعى إلى توصيل القرآن مباشرة بالجماهير. ولهذا الغرض الخاص بإيصال النص المقدَّس إلى الجماهير (القوة الرئيسية للثورة)، كان عليه أن يضمن في صوته تلك السلطة التي يمنحها القرآن لمفسريه.

بسم الله الرحمن الرحيم:

يوجد في داخل النص القرآني سلطة، بالضبط كما هو في شرعيته العالمية، وكما هو الحال مع تاريخانية الطالقاني، فتاريخانية النص المقدَّس تعكس لنا أحداث فترة النبي وهمومها، ولكن في الوقت نفسه تتجاوز هذه الخصوصية. وقد حصل النص القرآني على هذه الطبيعة العالمية لأسباب متعددة، منها المجتمع التفسيري المغلق الذي اختار تفسير القرآن، ومن ثَمَّ تحولت هذه الطبيعة العالمية إلى شرط لا غنًى عنه لكل محاولة لتفسير الحياة المعاصرة. وبسبب هذه الطبيعة يمكن للنص أن يطوَّع في أي تفسير سواء ثوري أو غير ذلك. وبالنسبة للتفسير الثوري فهو يضع النص بشكل واقعي في قلب الحياة المعاصرة، وتعطي هذه الحياة الدنيوية بأبعادها السياسية دلالة معاصرة للنص المقدَّس؛ ولهذا السبب سيظل القرآن المصدر الأعلى

(1) Ibid., vol. I, p. 18.

للشرعية لكل المسائل الكبرى والصغرى في قدرة المسلمين الجمعية على فهم أنفسهم، وتتطلب الطبيعة المتغيرة لهذا الفهم الذاتي موقعًا دائمًا للقرآن.

ولكن الوظيفة الأساسية للقرآن في سياق هذه الظروف المتغيرة هي منح الشرعية لأي خطاب سياسي (أو غير ذلك) يتم دعمه من خلال اللغة والخيال الخاصين بالقرآن. وترتبط بهذا الأمر الصحة التي تُنسب للخطاب الثوري فور وقوعه تحت الجملة الافتتاحية «بسم الله الرحمن الرحيم». في كل خطب الطالقاني بلا استثناء، يبدأها بهذه الافتتاحية المقدَّسة. بطبيعة الحال هناك سوابق تاريخية لمثل هذه الممارسة، وهي أمر طبيعي لكاتب ذي خلفية إسلامية أن يبدأ بالبسملة؛ ولكن الرسالة الضمنية والقوية التي تحملها مثل هذه الممارسة هي رسالة مهمة، فالبدء بمثل هذه الجملة المقدَّسة يفتح الباب أمام عالم خطابي يجتمع فيه كل من المنظِّر، والأيديولوجية، والجمهور المستهدَف تحت مظلة مقدَّسة.

هناك ممارسة أدبية مشتركة بين الكُتَّاب المسلمين ذات دلالة يجب ملاحظتها، وهي الممارسة المتكررة ببدء أي خطاب أو نص بفقرة يطلق عليها «الاستهلال» (ومعناه: البحث عن الهلال في السماء في بداية كل شهر)، تأتي هذه الجملة لتشرح الممارسة التي يقوم بها الخبير الذي يصعد إلى السطح في بداية الشهر القمري ليبحث عن ميلاد القمر (أو الهلال بمعنى أدق). تم سحب هذا المعنى ليدل على الفقرة التمهيدية في بداية أي نص سواء ديني أو غير ذلك. هذه الفقرة تشرح وتدلل على خبرة الكاتب في اللجوء إلى هذه التعبيرات والألفاظ والوعي بسياقاتهم، وتؤهِّل القارئ من خلال هذا التقديم لفهم واستقبال جوهر هذا النص.

ومن ثَمَّ فمن خلال الوظيفة الواضحة والقوية لبراعة «الاستهلال» (اللفظ الفارسي)، فإن النصوص القرآنية التي يُستعان بها في مقدمة كل الخطب الثورية للطالقاني، وخاصة البسملة؛ تضع صبغة دينية على الأهداف السياسية، والمذهبية، والأيديولوجية التي تشكِّل جوهر خطابه. وقد كان الطالقاني واعيًا بهذه الحمولة الفكرية: «هذا هو الكتاب الوحيد الذي يوضح الوحدة بين الله والكمال البشري، ويبدأ آياته بجملة بسم الله الرحمن الرحيم؛ حتى يفهم الإنسان أن كل نواهي القرآن

وتعليماته تأتي من الله وملكوته»[1].

هذه الوظيفة بالضبط هي ما كان الطالقاني يهدف إليه من البدء في كل نصوصه الدينية المشحونة سياسيًّا بالبسملة، فمن شأنها أن تستدعي جمهوره إلى محيط وسياق ديني وتعطي شرعية وصحة للرسالة المقدمة. في هذه الحالة تتم إعادة ترجمة الإسلام في سياق التفاعل بين الوقائع التاريخية والدلالة السياسية الراديكالية للفعل.

الأجندة السياسية والمذهبية والأيديولوجية:

إن الخطاب الثوري بكامله يعتمد على قوة دفع مرتبطة بالأجندة الخفية والمعلنة الخاصة بلغة الطالقاني الدينية. يمكن تقسيم خطاب الطالقاني الثوري إلى ثلاثة أهداف متمايزة، ولكنها مرتبطة ببعضها البعض: ١) مذهبي، ٢) أيديولوجي، ٣) سياسي. أما عن أهدافه المذهبية فهي إرساء مجموعة من المبادئ تؤسِّس لرؤية للعالم مبنية على قراءة قرآنية وتحصل على الشرعية. يرتبط مباشرة بهذا الهدف المذهبي ما طوَّره الطالقاني على مستوى الأيديولوجية، القناعة الأيديولوجية القادرة على وصف الواقع وتؤدي إلى تصوُّر مسار ثوري للعمل. تضافر هذين الهدفين في داخل تفسير الطالقاني للقرآن يؤدي إلى تصور برنامج سياسي مناسب وقادر على قيادة حركة تاريخ هذا العصر. وجود هذه القيود المذهبية والأيديولوجية والسياسية على قراءته للقرآن اقتضت تطويعها لصالح القراءة الثورية للمسار الثوري. في هذه الحالة يصبح العمل (في مقابل مجرد الإقرار بالإيمان) هو المعرِّف الحقيقي لكون الإنسان مسلمًا، وبالتالي لا يوجد أي فروق بين مستويات التفسير المذهبية والأيديولوجية والسياسية. ويصبح الإسلام مترادفًا مع المسار الثوري، وإلا فلا وجود للإسلام. وهنا بالضبط نجد قوة التفسير الثوري للإيمان.

رؤية تقدمية للتاريخ البشري:

كيف قام الطالقاني بتخطيط وشرح هذا البرنامج الممنهج للعمل الثوري الجماعي في داخل شرحه للقرآن، وما هي الميكانيزمات التي يمكن من خلالها لهذا البرنامج أن يرسخ شرعيته؟

---

(1) Ibid., vol. I, p. 24.

من أهم مبادئ الطالقاني المذهبية في تفسيره للقرآن؛ نشر فكرة تنموية وتقدمية للتاريخ البشري. ولهذا الغرض بالذات فقد قدَّم الطالقاني شرحًا مفصلًا للآية القرآنية: { هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ } [سورة الحشر: الآية ٢٤]. في هذا الشرح يقدِّم الطالقاني بشكل مفاجئ مفهوم الحركة؛ «كل ما في السماوات والأرض» كل شيء يأخذ مساره نحو الكمال، كل الأشخاص يحاولون تخليص أنفسهم من دنس الروح الدنيوية»[1].

يربط الطالقاني بين آيات القرآن وفكرة داروين حول التطور الاجتماعي للتاريخ البشري، ويقوده هذا الربط إلى الإقرار بصحة فلسفة تطورية التاريخ التي يتحرك فيها الإنسان بشكل دائم ناحية الكمال. ويجادل قائلًا إن «التسبيح مشتق من لفظ سباحة، كيف يمكن للإنسان الذي يَسْبَح في وسط البحر العاصف والأمواج أن يصل إلى شاطئ الأمان؟»[2] ويجيب عن هذا السؤال البلاغي بالإشارة إلى الإستراتيجية السليمة التي يجب على هذا الشخص أن يتبعها: «يجب أن يُبقي بصره مسلطًا على الشاطئ، وأن يؤمن بقوته وقدرته، وأن يحرك ذراعيه وقدميه بشكل منظم تجاه الهدف، وألا يخاف من العاصفة. هذا هو تسبيح لله، وهذه هي السباحة التي يمكن أن تصل بنا إلى شاطئ الأمان»[3].

هناك هدفان يتم تحقيقهما في سياق هذا التفسير القرآني؛ الأول: اتباع مسار تطوري وتقدمي للتاريخ والدفاع عن هذا المسار، والثاني: عن طريق هذه المحاولة التأويلية لكلمة تسبيح وربطها بفكرة الحركة من داخل البحر العاصف إلى أمان

(1) Taleqani. *Majmu'eh Goftar e Pedar Taleqani*. p. 17.

(2) Loc. Cit.

إن أصل الرجوع إلى المعاني وأصول النحو في تفسير وفهم القرآن يعود إلى ابن عباس (ابن عم النبي)، الذي يُعتبر من أوائل من فسَّروا القرآن. وقد رجع ابن عباس إلى الشعر العربي ما قبل الإسلام لفهم وتفسير كلمات معينة، ومن ثَمَّ فإن الرجوع لهذا الأمر له جذور تاريخية، بالإضافة لابن عباس فهناك تفسير الزمخشري.

لمناقشة مختصرة لهذا الأمر:

Bell and Watt. *Introduction to the Qur'an*, pp. 167: 172.

(3) Taleqani. Majmu'eh Goftar e Pedar Taleqani, Loc. Cit.

الأرض الموعودة؛ تنشأ مماثلة أيديولوجية بين النص والظروف السياسية المعيشة. من الصحيح أن المسافة بين فهم هذه الآية القرآنية وربطها بالواقع السياسي هي مسافة طويلة، ولكن في النهاية يفهم أن الظروف المعيشة هي بمثابة البحر العاصف الذي يجب على الجماهير أن تصارع لكي تصل إلى الدولة المثالية. وفي ظل السياق الأيديولوجي فإن هذه الحركة يجب أن تكون ضمنية ومنطقية.

يجب أن نفهم القرآن بشكل مباشر، وأن القيادة المعنية يجب أن تُستمد من القرآن؛ ولهذا يجب أن نرى المجتمع بشكل تطوري حركي وتقدمي. ولدينا ما يكفي من المؤشرات لكي نستنتج أن هذه الفكرة التطورية للتاريخ مستمدة (أو على الأقل متأثرة) بالدارونية الاجتماعية. ولكن خطاب الطالقاني ومصطلحاته متأثران بشكل كبير بالمصطلحات القرآنية للدرجة التي يمكن أن نظن معها أنها مجرد نسخة أخرى من فكرة «الحركة الباطنية/ الجوهرية» للملا صدر الشيرازي (ت ١٠٥٠م) في القرن السادس عشر[١]؛ فقد طوَّر الملا صدر الشيرازي مفهومًا للحركة أطلق عليه «الحركة الجوهرية» وفقًا لها «يتم تسييل وتحليل الأجسام الصلبة إلى حالة خالصة من الحركة المحتملة»[٢]. وعلى الرغم من أن هذه الحركة - كما تصوَّرها الطالقاني أيضًا في حركة التاريخ - هي حركة أحادية الاتجاه وتطورية، فإنها تنتهي إلى (عكس تصور الطالقاني) مستويات أعلى من الوجود حتى نصل بالوجود المادي إلى مرحلة يتجاوز فيها عالم الأزمان والمساحات[٣].

(١) لمصدر مختصر حول حياة وأفكار ملا صدر:

Nasr. *Sadr ai-Din Shirazi & His Transcendent Theosophy.*

ولمزيد من التفاصيل حول أفكاره ومواقفه الفلسفية:

Mishkat Al Dini. *Nazari beh Falsafeh-ye Sadr ai-Din Shirazi.*

تظهر أفكاره الفلسفية بشكل جيد جدًّا في:

Al- Shawahid Al Rububiyyah fi Manahij Al Sulukiyyah.

ولترجمة جيدة جدًّا لأحد أهم نصوص ملا صدر:

Hikmah Al Arshiyyah, Molla Sadra, The Wisdom of the Throne.

لمزيد من التفاصيل حول أفكار ملا صدر الاجتماعية:

A View of Mulla Sadra's Social Thoughts: Social Order in a Sacred Order, pp. 407: 428.

(2) Rahman. *The Philosophy of Mulla Sadra*, p. 94.

(3) Loc. Cit.

كانت هذه الفكرة حول الحركة الجوهرية تُعَد تأكيدًا لنظرة الطالقاني حول تطور التاريخ والمجتمعات[١]؛ فهناك عدد من الفقرات الموجودة في تفسيره للقرآن التي يمكن أن نقرأها على أنها تتبنَّى مثل هذه الفكرة: «التطور يبدأ من الداخل ومن جوهر الكائنات، وهو في ذاته يعني الحركة»[٢].

ولكن قراءة مدققة للطالقاني تنفي هذا الانطباع الأوَّلي؛ فهناك العديد من الاستشهادات بمقولات داروين، سواء بشكل واضح أو ضمني وفي سياقات متعددة، بما يجعل أفكار الطالقاني حول الرؤية التطورية للتاريخ والمجتمع وقربها لأفكار الملا الشيرازي مسألة مشكوكًا فيها، فطالقاني يغزل أفكاره حول الرؤية التطورية للتاريخ في داخل فكرة خلق الله للكون، فيعلق على الآية: { وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً } [سورة البقرة: الآية ٣٠] بأن الله – سبحانه وتعالى – قد خلق العالم على أكمل صورة وجهَّزه لكي يظهر خليفته (الإنسان) عليها[٣]، ويستطرد ليجعل فكرة داروين مستوعبة بالكامل في داخل المنطق القرآني؛ بل إنه يصل إلى مرحلة تدقيق نظرية داروين حول التطور ويصل إلى تفسير إسلامي لفكرة «الحلقة المفقودة»، فيقول إن: «في داخل المراحل الانتقالية للتطور الدارويني المرحلي، هناك حركات مفاجئة وتطور؛ ولذا فهذه النظرية سليمة نتيجة وجود العديد من الأدلة التي تؤيدها، ويمكننا أن نعفي العلماء من مشقة البحث عن الحلقة المفقودة»[٤].

عدَّل الطالقاني بشكل جذري الرؤية القرآنية حول الخلق؛ لكي يمكن استيعابها داخل نظرية داروين للتطور. فالقرآن يعبِّر عن الخلق على أنه لحظة التعبير عن الإرادة الإلهية { الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا } [سورة البقرة: الآية ٢٢]. ففي شرحه لهذه الآية، يشير الطالقاني إلى «أنه بعد العديد من المراحل، فقد أعدَّ الله – سبحانه وتعالى – الأرض للجميع. ولسنوات عديدة قبل ظهور الإنسان، أمدَّ الله الأرض بالموارد

(1) Khorramshahi. Tafsir va Tafasir e Jadid, Op. cit., p. 145.

(2) Taleqani. Partovi az Quran, Op. cit., vol T, p. 35.

(3) Ibid., vol T, p. 113.

(4) Loc. Cit.

والمعادن»[1]. وبالمثل يرى الطالقاني التمييز الواضح في الآية ٢٦ من السورة نفسها بين الذين آمنوا والذين كفروا {يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا}، ويرى أن هذا بمنزلة الحديث عن «أولئك الذين فهموا التطور والآخرين الذين انحرفوا عن هذا المسار»[2].

لماذا كانت نظرية داروين الاجتماعية مهمة بالنسبة للطالقاني؟ نجد هنا عددًا من السمات المهمة للخطاب الإسلامي المعاصر التي أهمَّته كما أهمَّت غيره من المنظِّرين الإسلاميين، فقد حاول تطوير رؤية تطورية وتقدمية للتاريخ بناءً عليها تتحرك المجتمعات دائمًا من وضع سيئ إلى وضع أفضل ثم إلى الوضع الأفضل. ولكن هذا يتناقض مع حديث شهير للنبي؛ حيث أشار فيه إلى أن كل جيل من المسلمين يأتي بعده سوف يضل أكثر وأكثر[3]، وهذا لا يتوافق بأي شكل مع رؤية الطالقاني حول تطور التاريخ. ولكن هذا المنطق التطوري إذا تم تدعيمه بالمبدأ الفقهي حول الإرادة الحرة وليس الجبر، كان لا بُدَّ أن يكون له انعكاس مباشر على الوضع القائم، فالوضع القائم سيئ ويجب أن يتحسَّن من خلال الانغماس والانخراط السياسي الفعَّال.

إن المثال التاريخي النموذجي الذي كان يمكن للطالقاني أن يطرحه لتدعيم رؤيته؛ هو حادث في تاريخ حياة النبي، فيستعين بحادثة تغيير قبلة الصلاة، ويستنتج أنه حينما تكون هناك مجموعة من البشر عازمة على تغيير اتجاه حركتها، فيجب عليهم ألا يخافوا الموت أو أي صعاب تواجههم في طريقهم[4]. «مدفوعين في أرواحهم بالضياء والطاقة، وفي نظرهم بالإدراك، وبالدعم القرآني، يزيل القرآن العوائق من أمام الشهداء، ويحذف الموت من على ألسنتهم. ومن ثَمَّ يعتبر الناس أن الشهداء أحياء وسعداء وأنهم يمنحون الحياة والسعادة للكائنات الدنيوية، وأن أجسادهم المتوفاة غير المتحللة تمنح البركة للبؤساء، وتتحوَّل مقابرهم لأماكن زيارة مباركة للأحياء، وتمنح دماؤهم الساخنة الحياة للدماء الميتة»[5].

(1) Ibid., vol I, p. 87.

(2) Ibid., vol I, p. 103.

(٣) حديث رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في صحيح البخاري، الجزء الخامس، ص ٢.

(4) Ibid., vol II, p. 24.

(5) Loc. Cit.

الإرادة الحرة وليس الجبر:

إن جزءًا عامًّا في الأجندة السياسية للطالقاني، سواء المعلنة أو الخفية، هو نشر وتدعيم نظرية تطورية للتاريخ تحتفي بتضحيات الشهداء من بين أنبل الأشخاص. ولكن من أجل أن تصبح هذه النظرية فعَّالة على كل من المستوى الفكري والسياسي، فكان لا بُدَّ أن يتم تحرير الإنسان على المستوى الوجودي من ثنائية جوهرية موجودة في الفقه الإسلامي؛ أي الصراع التاريخي بين الفقهاء الداعمين لفكرة الإرادة الحرة (الاختيار) في مواجهة أولئك الداعمين لفكرة الجبر. يجب أن تتم تسوية هذا الصراع قبل أن يستطيع الطالقاني أن يضع الإنسان على الطريق تجاه التطور نحو الكمال. «إن الإرادة الحرة والحق في اختيار الأفعال امتيازات حصرية للإنسان، وبسبب هذه الإرادة الحرة تصبح أفعال الإنسان إما ذات سمة جيدة أو أنها سيئة وتستحق العقاب»[1]. وبسبب وجود هذه الإرادة الحرة هناك واجب على الإنسان لكي يتصرف بمسئولية، فالخير والشر الناتجان عن تصرفات الإنسان هما نتائج لاختياراته. وإذا حاولنا ترجمة هذا إلى الشأن السياسي، فهذا يعني التزام المسلمين بالمسئولية والتصرفات اللازمة لكي يغيروا أوضاعهم القائمة. ويسترشد الطالقاني بالآية القرآنية التي تدعم هذه الرؤية { اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ } [سورة الفاتحة: الآية ٦]، التي يطلب فيها الإنسان من الله أن يرشده لاختيار الطريق القويم. ويرى الطالقاني أن «هذه القراءة للطريق القويم هي السر في الحركة الطوعية والجوهرية والأساسية كما هو الأساس في التطور»[2].

إن شرط وجود هذا الطريق للوصول إلى الكمال الذي يتبعه الإنسان بطريقة تطورية، يخلق هذا الشرط مشكلات فقهية واضحة في دين قائم على التوحيد المطلق الكلي؛ فالنتيجة الفقهية الضمنية المترتبة على هذا الموقف السياسي تعني أن هناك حدودًا وعيوبًا مفترضة على الله المتعالي وقدرته في الكون. هذه النتيجة بطبيعة الحال لا يمكن قبولها على المستوى الفقهي، وهو الأمر الذي كان الطالقاني واعيًا به وراغبًا في القضاء عليه. «الطريق ليس في اتجاه محدد ومقرر بشكل نهائي،

(1) Ibid., vol II, p. 29.

(2) Ibid., vol II, p. 33.

فالكمال لا نهائي، والله متسامٍ ومتعالٍ عن كل كمال. والإنسان ليس محدودًا في قدراته، فكلما وصل إلى حدٍ ومقدار معين كان هذا معناه وصوله إلى بداية اللا نهائية»[١].

وعلى الرغم من هذه الجملة الثانوية، فإن الطالقاني يُصر على أن التعبير عن «الطريق المستقيم» هو أصل ومبدأ التطور[٢]. وفي هذا السياق - كما في غيره - فإن ضرورة وجود أجندة سياسية هي مسألة تسبق، أو على الأقل توجب، استحالة المواقف الفقهية. فالاحتياج لرؤية تطوعية وتقدمية وتطورية للتاريخ هي مسألة مهمة بالنسبة لأجندة الطالقاني لا يمكن التخلي عنها لأسباب تقنية على المستوى الفقهي.

إن النتيجة المباشرة المرتبطة بهذه الرؤية التطورية للتاريخ، إذا ما ترجمناها إلى مصطلحات سياسية تعني أن المسلم عليه مسئولية في تغيير الظروف المحيطة به حتى يسهم في تحقيق الطريق المستقيم؛ ولذا يقول الطالقاني: «الإنسان عليه أن يغير بشكل دائم ومستمر ظروفه الفكرية والروحية؛ من أجل أن يبقى على الطريق المستقيم»[٣]. ولسبب كون الاحتياج والقدرة مسألتين مرتبطتين بالإنسان، فإن مبدأ التطور - وفقًا لرؤيته وقراءته للآية: { مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ } [سورة هود: الآية ٥٦] - يصبح القانون الحاكم لكل المخلوقات المتحركة[٤].

ويعطي الطالقاني الحركة تجاه الكمال نوعًا من أنواع الغائية الحتمية؛ حتى يطوع تفضيله الفقهي لمسألة الإرادة الحرة. فالإنسان وهو يتفكر في نعم الله في هذه الحياة، سيكون عليه أن يتبع فطرته ويبحث عن الكمال الذي زرعه الله فيه، باستخدام حريته التي أعطاه الله إياها، وأن يحاول تغيير بيئته إلى الأفضل وإلى الأحسن[٥]. وفي هذا الطريق نحو الكمال، يفسر الطالقاني الآية: { الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., vol I, p. 34.

(3) Ibid., vol I, p. 36.

(4) Ibid., vol I, p. 37.

(5) Ibid., vol I, p. 43.

الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ } [سورة البقرة: الآية ٣].

فالقرآن الكريم هو أفضل وأكمل طريق لإرشاد البشرية، وموضوع القرآن وهدفه الأسمى هو الإنسان وكماله[1]. ولكن لكي نستفيد من القرآن، يفترض الطالقاني وجود مهارة فطرية في الإنسان لأن «القرآن هو كتاب الإرشاد للأتقياء»[2]. وهكذا يشترط أن السمة الأكثر وجودًا في الطبيعة البشرية يمكن أن تتحول إلى فضائل أعلى إذا قرر الإنسان اتِّباع الطريق الخطي للكمال. فهذا العزم سيحوِّل ويبدِّل الطبيعة الأرضية الدنيوية للإنسان إلى فضائل أعلى وأسمى؛ ولذا فحينما يتكلم الله في [سورة البقرة: الآية ٢٥] عن { وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ }، فهنا الإشارة لا تعني الحب الدنيوي، ولكن «إذا كان هذا الحب بتحرك تجاه الكمال، فإنه سيصل إلى الجمال الروحي الذي هو نفسه المدركات العقلية كالمعرفة وفهم العالم والعلاقات الكلية»[3].

خليفة الله على الأرض: نظرية أخرى للسلطة السياسية:

لكي يستطيع الإنسان عبور هذا الطريق نحو الكمال والخلاص، فيجب أن تكون هناك علاقة خاصة مع الله. فكما هو موجود في الإشارة القرآنية إلى خلافة الإنسان لله على الأرض، كما في الآية: { وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ } [سورة البقرة: الآية ٣١]؛ فإن العلاقة بين الخالق والمخلوق المفضَّل لله تقوم على القدرة العقلية التي وضعها الله في هؤلاء البشر. ومن ثَمَّ يفترض الطالقاني أنه: «في هذه الحالة فإن معنى وسر خلافة كل فرد مسألة مرتبطة بحدود ذكائه وإدراكه للأسماء الحسنى، التي يستمد منها سماته الأرضية، والطريقة التي يطبِّق بها هذه الخلافة»[4].

بناءً على هذه القراءة لمسألة خلافة الإنسان لله على الأرض، يحدِّد الطالقاني شروط «اختيار الخليفة»[5] أو أولئك المخوَّلين بموقع السلطة الذين «يعرفون سر

---

(1) Ibid., vol I, p. 52.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., vol I, p. 98.

(4) Ibid., vol I, p. 118.

(5) Loc. Cit.

خلق الإنسان والطريقة لتطوير قدرات الإنسان الخفية تجاه الحق والكمال»[1]. هذا التكليف الإلهي والتوجيه القائم على الإرادة الإلهية، يمكن أن يتم دعم هذا المسار التطوري للإنسان من خلال بعض التدخلات الإلهية.

نجد أن الطالقاني لم يكن متعاطفًا مع بعض التفسيرات شبه العلمية التي قدَّمها على سبيل المثال سيد أحمد خان (المفسر الهندي للقرآن) عن شق البحر الأحمر، ولكنه آمن بوقوع هذا الحدث بشكل فعلي على يد هؤلاء القادة «المختارين» مثل نبي الله موسى[2]. يترتب على هذه القراءة أبعاد سياسية مهمة. فإذا كان الله يتدخل بشكل فعلي في أمور البشر عن طريق تعيين مجموعة مختارة من القادة أو الخلفاء، فإن سلطة هؤلاء الخلفاء المختارين تكون أكثر إلزامًا.

هذه النظرة لـ «الخلفاء المختارين» من بين البشر على أنهم لديهم علاقة أقرب مع الإرادة الإلهية، لا يمكن القول بأنها مستمدة نصًّا من القرآن، ولكنها مبنية عليه وتنتج نظرية سياسية للقيادة لم يكن الطالقاني مستعدًّا للحديث عنها بتفاصيل أكثر في تلك اللحظة، ولكن تداعياتها واضحة جدًّا. فلو كان هدف الخلق هو أن يتم إرشاد الإنسان ودفعه إلى الاستفادة القصوى من إمكانياته، وإذا كان الوصول إلى هذا الهدف مرتبطًا ومعتمدًا على درجة القدرات العقلية المتاحة لهذا الإنسان لكي يصل إلى الحقائق الوجودية للأسماء الحسنى، وإذا كانت قيادة البشر واجبة فقط لأولئك المؤهلين للقيام بهذه المهمة الإرشادية؛ إذن فليس هناك شك في أن المجتمع المسلم يجب قيادته فقط من خلال العلماء الذين هم أكثر وعيًا وإدراكًا بالأسماء والصفات الإلهية. النتيجة النهائية لهذه النظرية أن الملوك - الذين هم ليسوا فلاسفة بالمعنى الأفلاطوني، أو فقهاء بالمعنى الشيعي - هم غير شرعيين بحكم الواقع.

نظرية الفساد الاجتماعي: نزع الشرعية عن الوضع القائم:

ترتب على هذه النظرية للسلطة السياسية، التي تحجب أو تسحب الشرعية من الملوك وتعطيها لعلماء الدين، أن الطالقاني خلص إلى نظرية عن الفساد

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., vol I, p. 155.

الاجتماعي، تقوم على قراءته للآية ٦٢ من سورة البقرة، وصبغها بصبغة معاصرة. فالطاعة المستمرة للجسد ستقود الإنسان بعيدًا عن الصراط المستقيم، كما أوضح الرسل من قبل. وبسبب هذا الضلال، ستزيد فرص قيام الإنسان بأفعال وجرائم اجتماعية، مما سيؤدي إلى ظهور طبقة حاكمة استبدادية وأجهزة عسكرية مرتبطة بها. مما سيزيد من البؤس والأفعال اللا أخلاقية، ومن ثَم يحذِّر الطالقاني أنه تحت هذه الظروف: «تم نفي وسجن وقتل الأنبياء والمصلحين وتابعيهم الصادقين الذين هم السلطات الدينية المعاصرة ومنهم الطالقاني الذين كانوا يرغبون في تنوير العقول وكسر القيود ومساعدة البؤساء، واعتُبروا معطلين للقانون والنظام وأعداء الإصلاحات التي يقترحها الحكام لمساعدة هؤلاء البؤساء»[١].

كتب الطالقاني هذه الكلمات أثناء فترة سجنه وقُبيل نفيه في زابل (المنطقة البعيدة في جنوب شرق البلاد)، وبطبيعة الحال كان يتخيل نفسه في هذه الكلمات. ففي فقرة أخرى[٢]، لام الطالقاني «الأصنام وأشباه العلماء والطغاة» لإحباطهم إمكانيات الجماهير، ولسجنهم المجرمين الصغار وليس «المجرمين الحقيقيين». وتوقَّع ظهور شخص في يوم ما «الذي سيرينا الطريق ويمنع مرتكبي الشر من الضلال، وبنور إرشاده سيقود الجماهير إلى الطريق المستقيم»[٣].

نظرة مقرَّبة على الظروف المعاصرة:

بناءً على هذه القراءات العقائدية للقرآن، توصَّل الطالقاني إلى أن الحال القائم هو حال فاسد، وأن العلماء الواعين سياسيًّا هم المخوَّلون من الله لقيادة الجماهير تجاه الخلاص، وأن هذا العالم في حال دائم من التطور تجاه الكمال. ولكن المشكلة الأساسية العاجلة التي تتحدى هذه الأفكار التطورية للتاريخ هي في قدرتها على أن تكون محصورة سياسيًّا، وبالتالي محدودة عقائديًّا ومتأخرة أيديولوجيًّا في إطار الخصوصية الثقافية، وهو الأمر الذي سيؤثر سلبًا على عالميتها وقدرتها على التعامل مع الأمور المعاصرة.

---

(1) Ibid., vol I, p. 180.

(2) Ibid., vol I, p. 197.

(3) Ibid., vol I, p. 198.

ولكي نتجنب أن تكون هذه العقيدة قاصرة على التعامل مع التعبيرات القرآنية النموذجية، حاول الطالقاني توسيع الإطار المرجعي العالمي؛ ولهذا الغرض استعان بقراءته للآية { وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ } [سورة الإسراء: الآية ٤٤]، فنجد الطالقاني يُدخل مفهوم الحركة في تفسيره لهذه الآية: «كل شيء يسبح بحمد الله، وكل شيء في حركة مستمرة. الجميع يحاول الانتقال من حالة عدم الطهارة عن طريق هذه الحركة غير الواعية، جميع الأشياء تتحرك ناحية الحقيقة والكمال»[1].

وعلى الرغم من عالمية هذه القراءة المذهبية للآية القرآنية، ولكنها شديدة العمومية وشديدة الغموض لدرجة لا تستطيع التأثير أيديولوجيًّا على جماهير الطالقاني؛ ولذا يمد الطالقاني الخط على استقامته، ويحاول أن يوصل هذه القراءة العقائدية بسياق أيديولوجي محدَّد ومناسب لجمهوره. قدَّم الطالقاني هذه الخطبة في يوم ٣ أغسطس ١٩٧٩م، حينما كان المجلس الوطنى التشريعي مجتمعًا لكي يصدِّق على الدستور الإسلامي. والسطور التالية توضح كيف أوجد الطالقاني الصلة بين هذه الآية القرآنية والأحداث التاريخية المعاصرة:

«إخوتي وأخواتي، اليوم ذهبتم إلى صناديق الاقتراع. إن هذا الفعل الإنساني، هذا الفعل الإلهي، بالقدر الذي يعني هذا الإيمان وهذه المسئولية الاجتماعية؛ هو حركة تسبيح لأنه يعني في الحقيقة التصويت للأكثر صدقًا والأكثر علمًا والأكثر وعيًا من كل الجماهير. لماذا الانتخابات؟ من أجل إعداد الدستور، الذي هو القانون الذي ستتمكن من خلاله بتطهير البيئة من الاستعمار والاستبداد والقمع والظلم والأنانية، وإعداد الوسائل المختلفة لتطوير إمكاناتنا»[2].

هذا السياق الأيديولوجي يجب أن يكون مركزًا على الأحداث السياسية. ولكي يصبح هذا الإطار التفسيري فعالًا وعمليًّا، يجب أن يمتد من سياقاته العقائدية والأيديولوجية إلى الأهداف السياسية المحددة. وفي هذه المحاضرة، وقرب النهاية، يعبِّر الطالقاني عن دعمه لقوات الباسدران (القوات شبه النظامية

(1) Taleqani. Majmu'eh Goftar e Pedar Taleqani, Op. cit., p. 17.

(2) Ibid., p. 18.

التي تكونت في مواجهة القوات المسلحة)، ويدعم محاولات توحيد كل القوات المسلحة، ويستدل بالآية: { وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا } [سورة آل عمران: الآية ١٠٣][1].

يبنى الطالقاني تشابهًا بين حبل الله والثورة الإسلامية التي تصبح تعبيرًا عن نعمة الله. أما الإشارة إلى «كنتم أعداء فألَّف بين قلوبكم»، فهي تقارن بين حال ما قبل الثورة الإسلامية وما بعدها، وتشير إلى أنه في سياق المسار الثوري تتصاعد مشاعر الجماهير. ومن ثَمَّ تظهر الرسالة التي تمت صياغتها عبر كلمات الله «لا تفرَّقوا» وتوحَّدوا وراء راية الثورة الإسلامية. ولا يترك الطالقاني أي مجال للخلاف حول المعنى الذي يقصده بالرجوع لهذه الآية القرآنية بالذات: «نحن نأمل أن الجيش، والباسدران، وقوات الجندرمة، وقوات الشرطة؛ كل هذه القوات ستتعاون وتتحد في حماية الأمن الداخلي والحدود الإسلامية»[2].

هذه الطريقة في مزج الأحداث السياسية المعاصرة في داخل بناء النص القرآني مكَّنت الطالقاني من اختبار صلاحية النص المقدَّس للتطبيق والقراءة المعاصرة، كما استطاع إضفاء مسحة مقدَّسة على الأحداث السياسية عن طريق التقريب بينها وبين النص المقدَّس. ولكن من أهم النتائج لهذه المحاولة التي تدمج بين القرآن والأهداف الثورية، هو إعادة أسلمة كل المشروع السياسي الوليد. فعن طريق وضع كل الحركة الثورية ضمن الإطار المفاهيمي للقرآن، فقد نزع الطالقاني الشرعية عن أي قوي سياسية علمانية يمكنها أن تدَّعي ملكية الثورة؛ فالثورة إما أن تكون إسلامية أو لا تكون أصلًا. وتتحول اللغة القرآنية التفسيرية التي أوجدها الطالقاني إلى قوة قادرة على إعادة خلق الآفاق التفسيرية لفكرة الوجود الفعال في العالم. فضرورة الثورة في هذا العالم تنبع من كلمة الله، ولغة القرآن. ومن دون هذه اللغة، ستكون الفرصة ضئيلة أمام أي محاولة ثورية لإعادة تفسير المسلمين ودورهم في الحداثة، أو أي دور للإسلام في التاريخ المعاصر.

---

(1) Ibid., p. 22.

(2) Loc. Cit.

اليهود والمسيحيون والماركسيون:

بشكل عام، حافظ الطالقاني على لغة تفسيرية متطورة في تعامله مع القرآن في مرحلة ما قبل الثورة، تاركًا كل التفاصيل المتعلقة بأجندته الأيديولوجية - رغم وضوحها - إلى ما بين السطور، ولكن في بعض الأحيان تقفز من بين السطور رسائله المبنية على قراءته للقرآن والمتعلقة بالأمور الجارية. وفي مرحلة ما قبل الثورة كانت هذه المرات محدودة بحسب ما تسمح به الرقابة؛ مثل الهجوم على الماركسية وأسسها الفلسفية والأيديولوجية، الذي كان مسموحًا به.

ففي شرحه للآية ١٠٥ من سورة البقرة: { مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ }، يحدد الطالقاني «الكفار الماديين في هذا القرن»[1] على أنهم المكافئ العصري لفترة الجاهلية، أو فترة الظلام والجهل ما قبل الرسالة الإسلامية. كما يهاجم اليهود والمسيحيين الذين سمحوا لدينهم أن يُستغل لتحقيق المصالح الاقتصادية والسياسية للاستعمار. ويهاجم بالذات البعثات التبشيرية المسيحية التي - حسب تقديره - تُعَد مجرد غطاء للمصالح الاستعمارية[2].

أو حينما يناقش الآية ٢٤٣ من سورة البقرة: { أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ }، فيناقش تجاهل البعثات التبشيرية المسيحية للمقاتلين الآسيويين والأفارقة الذين كانوا يحاربون ضد الاستعمار، والذين يمكن تشبيههم بالشهداء الذين حاربوا مع الحسين (الإمام الثالث)[3]. كما أنه يسهب في الهجوم في الهامش ضد الصحة المنطقية للجدلية المادية[4].

إن هذا التقريب بين الآيات القرآنية والظروف الثورية الحقيقية يعطي خطاب الطالقاني الثوري قدرة على التواصل مع الواقع المعيش، وكان هذا بطبيعة الحال مضادًّا للمزاج العلماني الذي كان يرى في أي مسحة دينية في أي فلسفة أو

(1) Taleqani. Partovi az Qur'an, Op. cit., vol I, p. 259.

(2) Ibid., vol I, pp. 259: 261.

(3) Ibid., vol II, p. 173.

(4) Ibid., vol II, p. 175.

أيديولوجية؛ سمة رجعية وغير مناسبة للعصر. فلو أن القرآن قادر من خلال إعادة قراءته وتفسيره على أن يصبح ذا صلة سياسية، فلا بُدَّ في هذه الحالة من أن يتحول إلى مقترح أيديولوجي شرعي على الأصعدة اللازمة كافة. يجب التأكيد أنه في هذه المرحلة كان الطالقاني يصب اهتماماته بشكل كامل على الجانب السياسي والثوري. ولكي نستطيع مواكبة الأهداف الثورية والسياسية بشكل فعَّال، يجب إعادة قراءة القرآن وتفسيره بشكل معاصر وبشكل يتناسب مع الخطاب الثقافي والاجتماعي والاقتصادي. وكانت تفاصيل الأيديولوجية الإسلامية عادة ما يتم التعبير عنها بوضوح في هذا السياق.

العلماء أيضًا:

إن الرجوع لهذه الحقائق المعيشة – سواء أكانت سياسية أم غير ذلك – كان له وظيفة أخرى تتعلق بتحديث وتطوير العلاقة المعاصرة للنص المقدس (والإسلام) مع عصر يسيطر عليه الغرب. فكلما زادت درجة الصلة القرآنية (وبالتالي الإسلام) بالحركة الثورية، فهذا يضعها في موقع متبادل للتحقق مع المسائل المتعلقة بالحداثة. فعلى شاكلة بازرجان، كان الطالقاني مشدودًا للمرات التي يقوم فيها مراقب «غربي» (خاصة إذا كان من العلماء) بالتحول إلى الإسلام أو أن يتوافق مع أحد تفسيرات الطالقاني الفقهية. إن هذه المناسبات (التي كان الطالقاني يعرف بها فقط من خلال الترجمات الفارسية للمصادر الثانوية) كانت تتحول إلى مناسبات احتفالية في الهوامش على أنها دليل قوي على أن حتى هؤلاء «الغربيين» الذين هم النموذج الأساسي للمقارنة والقياس؛ يعترفون بصحة الخطاب القرآني وحقيقته، حتى وإن لم يكونوا قادرين على معرفته بشكل واعٍ.

فعلى سبيل المثال؛ يُروى أن «السيد موريسون (الرئيس السابق لأكاديمية نيويورك للعلوم) قد توصَّل إلى حقيقة وجود الله»[1]، وهذه الحادثة تحتاج إلى هامش في شرحه للآية القرآنية رقم ٢٩ من سورة البقرة: { هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ }. ويستدعي كتاب (**البؤساء**) لفيكتور هوجو في شرح الآية رقم ١٧٩ من سورة البقرة:

(1) Ibid., vol I, p. 105.

{ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ }. كما تم الرجوع بشكل متكرر لكل من موريس ماتيرلينك[1]، ودكتور ألكسيس كارل[2]، كما جرت الإشارة إلى دعم كل من الاقتصادي الألماني الشهير دكتور شاشت[3]، ويول صامويلسون الاقتصادي الشهير[4]؛ لتفسير بعض الآيات. كما جرت الإشارة إلى الباحث المصري المقيم في الولايات المتحدة الأمريكية الدكتور راشد[5]، والقس النمساوي مندل[6]، ولامارك داروين[7]، وكذلك هيجل[8]؛ وذلك في معرض الاسترشاد بهم لتدعيم قراءة الطالقاني وتفسيره للقرآن.

في هذا كله تظهر قوة «الغرب» وقبضته الدائمة؛ فهو يظل الحكم الأخير والأعلى في كل المسائل المتعلقة بالحقيقة، ومن ثَمَّ إخضاع صدق النص المقدَّس لما يقوله خبراء غربيون يظل سمة مستمرة في داخل هذا التناقض المرتبط بـ «الأيديولوجية الإسلامية».

قوة التفسير:

يظهر توجُّه خطاب الطالقاني الثوري بشكل واضح جدًّا في سياق هذا التناقض الظاهر، فقد شعر الطالقاني – كما شعر رفقاؤه من المنظِّرين – ضغط الزخم التاريخي الذي يجب أن يعتمد عليه إطار الحركة الثورية. وقد اصطبغت فلسفته للتاريخ (التي تعتمد على فلسفة داروين بشكل واضح، ونظرية التطور في أسسها) بلغة فقهية مستمدة من القرآن، ومن ثَمَّ أعطت افتراضاته السياسية والأيديولوجية مسحة من الشرعية المطلوبة. لو كانت الفكرة المرتبطة بالتطور الطبيعي المستمر للبشرية

(1) Ibid., vol II, p. 69.

(2) Ibid., vol II, pp. 70: 72.

(3) Ibid., vol II, p. 263.

(4) Ibid., vol II, p. 264.

(5) Ibid., vol III, p. 9.

(6) Ibid., vol III, p. 98.

(7) Ibid., vol III, p. 104.

(8) Ibid., vol III, pp. 137, 201.

هي «فساد عقلاني لعلم المآلات المسيحي»[1]؛ فإن الطالقاني في هذه الحالة مدين للأفكار الغربية بشكل أكبر مما كان يتصور. كان الطالقاني قد حاول تحدِّي المسيحية وفي إطارها تحدي العقلانية التي اعتبرها أحد الشرور المعاصرة لـ «الغرب»، كما حاول إيجاد نسخة قرآنية من الفساد العقلاني لعلم المآلات المسيحي، ولكنه في هذا المسعى انتهى بشكل خفي إلى التطابق (حتى ولو بالنفي) مع الرمز الأعلى وهو «الغرب».

إن التبرير اللاهوتي الفقهي لرؤية تقدمية وعقلانية للتاريخ تستوعب وتحيد بشكل أكبر الغموض المرتبط بالتفسيرات التاريخية، وتصبها في داخل أسطورة شاملة ومتكاملة للتاريخ تتحول فيها كل الوقائع والأحداث (بغض النظر عن عدم عقلانيتها الفردية) إلى سياق متكامل ذي معنى واضح، وتحقق من صحة التناغم في رؤية العالم المتصورة. في هذه الحالة، ستختفي المسافة بين التشعب والفجوة بين اللغة الأسطورية المرتبطة بالعقيدة ووقائع التاريخ الغامضة، ستختفي بناءً على خطاب الطالقاني المعتمد بشكل أساسي على النص القرآني. وتقوم لغة القرآن الواضحة بشكل ذاتي بتقديم المصداقية للبناء الأسطوري للوضع القائم، الذي تجري الثورة ضده وضد النظام السياسي الدنيوي. ويعتمد هذا الجهد لإعادة ترتيب بعد المطالبات القيمية على الثورة الإسلامية الأولى التي قادها محمد بشخصيته الكاريزمية. من ثَمَّ تُعاد رواية قصة الإسلام من خلال الأيديولوجية الإسلامية في الواقع الحديث. ويتطلب الإسلام نفسه - باعتباره مجموعة من القيم الأصيلة المتخيلة - طاعة من المسلمين بالدرجة نفسها بتطلب خصوصية للممارسات المتعلقة بالتقوى، كما يتطلب الإعلان عن الثورة. وقامت الأيديولوجية الإسلامية بإعادة موضعة الإسلام في التاريخ، ونقله من المستوى التجريدي حول الحقائق إلى مستوى المعتقدات الأيديولوجية التي تقود الحركة وتستلزم الطاعة.

أما الفكرة النظرية المتعلقة بالتطور، التي حاول الطالقاني تقديمها بشكل مؤدلج لجمهوره اعتمادًا على اللغة القرآنية؛ فهي تعمل بشكل خفي على الحدود بين أفكار داروين والماركسية. تفترض الداروينية بشكل بيولوجي - وبالمثل يفترض الطالقاني

---

(1) Ricoeur. *History and Truth*, p. 81.

بشكل فقهي - ضرورة وجود مسار تطوري للتاريخ الطبيعي؛ حيث يكون البقاء للأصلح أمرًا مقبولًا بمعنى قرآني. وإذا حاولنا نقل المصطلح من دراسة الأحياء إلى دراسة التاريخ الاجتماعي، فإن هذه الفكرة المتعلقة بالتطور - كما أوضحنا من قبل[1] - مرتبطة بالأدوات (الميكانيكية أو الفكرية) التي يخترعها ويستخدمها الإنسان لكي يحيا. بينما ترى الماركسية أن تطور التاريخ البشري مرتبط بالتطور التدريجي في أدوات الإنتاج الاقتصادي، التي يمكن أن تكون تطورًا في صناعة السيارات أو تطورًا في النظم النظرية للاقتصاد السياسي، وهذا التطور يتلاقى مع التطور الاجتماعي للبشرية كضرورة حياتية، كما هو الحال في النقاش الأيديولوجي للداروينية المتعلقة بدراسة الأحياء. في هذه المسافة البينية بين النظريتين، تقع أفكار الطالقاني وقراءته للقرآن، ومن ثَمَّ قاربت بشكل متزامن بين قراءة أسطورية للمسار الثوري وأجندة ماركسية - داروينية لمسار التاريخ البشري بكل تداعياته الأيديولوجية والسياسية.

انطلاقًا من هذا المسار التطوري للتاريخ، يجد إنسان الطالقاني الثوري موقعه بشكل أسطوري في العالم، فهو يستمد إرشاداته من كلمة الله العليا، ويقوم بوظيفته كخليفة الله في الأرض، ويتقدم تجاه تحقيق مملكة الله على الأرض (بعد إعادة تعريفها بشكل إسلامي). يعتمد هذا الإنسان الثوري على اللغة المقدسة للقرآن، وتهتم اللغة الأسطورية التي يطورها في هذه الحالة وتعتني بالاحتياج الإنساني الأكثر إلحاحًا؛ وهو أهمية الثقة في العالم وفهمه. فور أن يمتد هذا لفهم الوقائع الدنيوية الخاصة بالحياة السياسية، فإن هذه اللغة القرآنية تستطيع جعل العالم مفهومًا وقابلًا للثقة فيه. وفي مواجهة عصر من الأيديولوجيات المتصارعة حول الحقائق السياسية المطلقة، فإن اللغة التاريخية للقرآن تشكِّل دعمًا من السماء. وقد اعتمد نجاح لغة الطالقاني الثورية، وغيره من منظِّري الثورة، على قدرتها على تلبية الاحتياج البشري لمعرفة وفهم عالم من دون وجودها هو عالم عدائي وغامض، عالم يتحول إلى الحداثة بشكل كبير. هذه اللغة بخلاف ذلك؛ تقدِّم نفسها بشكل مألوف على مستوى المصطلحات المستمدة من نص قديم وتاريخي، وتستطيع أن تتكيف وتتعامل مع قسوة المجهول في هذا النمط المتجدد من الواقع. في هذه الحالة فإن المشاركة

(1) Ibid., p. 82.

الفردية في هذه الأسطورة الجماعية، سواء أكانت انطلاقًا من التزام واعٍ سياسيًّا أو غير واعٍ على مستوى الجماهير، تتحول لتكون شرطًا إستراتيجيًّا لبداية مسار الحراك الثوري.

على المستوى نفسه من الأهمية لبداية الحراك الثوري؛ هو الاحتياج البشري الدفين (المعاصر في أصله المعرفي) للإحساس بأن الأشياء لا بُدَّ أن تتطور للأحسن. ومن ثَمَّ يمكننا فهم فكرة وتفضيل الطالقاني لمسألة «الإرادة الحرة» على حساب «الجبر» وتناسُبها مع نظريته لتطور التاريخ البشري، فالرجال الأحرار وأصحاب العزيمة القوية هم من يستطيعون رسم تاريخهم الشخصي، وإن الجماهير المسلمة الواعية بقدرتها على السيطرة على الأدوات الأيديولوجية المتاحة لها، وبالتوافق مع الأهداف الأيديولوجية التي حددها لهم الطالقاني؛ تستطيع أن تعبئ مواردها وأن تغيِّر الوضع القائم الذي هو دائمًا في حالة من الغموض، فهو أفضل مما كان، ولكنه أسوأ مما يمكن أن يتحول إليه في المستقبل. ولذا فبدلًا من التقوى السلبية الموجودة لدى الجماهير الخاملة، تخلق الأيديولوجية الإسلامية القناعات الفاعلة لأمة معبئة وقادرة على الحركة، فكأنها بمنزلة دماء جديدة تندفع في عروق قديمة. وبين رأسية ماضيها المسترجع وأفقية واقعها السياسي، تخلق الأيديولوجية الإسلامية مساحة هامشية قادرة على التمدد حتى تصبح «الإسلام نفسه».

يقع في قلب مفهوم الطالقاني الخطي للتطور، وفي سياق التطور التاريخي للأيديولوجية الإسلامية، نجد المصداقية المرتبطة بالنص القرآني والحقيقة اللاهوتية العليا التي تجري إعادة تفسيرها. من دون هذه الضرورة الفقهية، التي لا نحتاج للقول أنه من دونها لا يمكن اعتبار الطالقاني مسلمًا؛ لا يمكن تفسير رؤية دائرية للتاريخ حيث يكون الإسلام واحدة من حلقات متعددة تمتلك الحق نفسه في الحقيقة. فنسبية تاريخ الإسلام تكاد تكون هي نفسها نسبية الإسلام في ذاته، وهو الأمر الذي لا يمكن قبوله على المستوى الفقهي. وانطلاقًا من نموذج الإسلام الأعلى كفرضيات عقائدية، وفي ضوء هذا الفهم الخطي للتاريخ؛ تصبح الإنسانية كلها - سواء الإيرانيون أو المسلمون أو الآخرون - ملزمة باتِّباع الأوامر الإلهية. ولكن على أرض الواقع نجد أن غالبية سكان العالم من غير المسلمين أو حتى من هؤلاء المعارضين للإسلام، ومن ثَمَّ يتحول إيمان الشخص بعقيدته إلى إيمان

مطلق ودوجمائي وشمولي. وكلما زادت درجة معارضة الواقع الخارجي لإسلام الشخص – سواء أكان من جانب الاستعمار المسيحي أم الماركسيين الملحدين – زادت حدة المعتقدات المطلقة وإيمان الشخص بامتلاكه الحقيقة المطلقة.

إن المسألة الفاصلة في ضرورة هذه المعتقدات غير المختبرة تتوقف على أولوية الفعل الإنساني، فالافتراض الأساسي المدعوم بقراءة للقرآن يقوم على أن التاريخ يتحرك في شكل تطور خطي، مما يعطي قداسة معينة للفعل الإنساني في سياق هذه الحركة المقدرة بشكل إلهي؛ ولذلك فإن كل فعل سياسي في هذا السياق هو شهادة لاهوتية على الخلاص. وفور أن يبدأ المسار الثوري سيصبح هذا الفعل السياسي فعلًا مقدسًا. لا توجد أي أيديولوجية علمانية، مهما كانت مثالية، قادرة على محاكاة هذا التقديس للفعل السياسي وفي الوقت نفسه إعادة تسييس ثقافة دينية، ولكنَّ هناك ثمنًا باهظًا لمثل هذه الفعالية السياسية.

لم يكن الطالقاني قادرًا على إدراك كل التداعيات المرتبطة بهذا المنطق الخطي لتطور التاريخ، فوفق هذا المنطق فإن العصر الذي يعيش فيه الطالقاني (أي القرن العشرين) هو أفضل من عصر النبي والإمام عليّ، وهو أمر لا يمكن للطالقاني بوصفه مسلمًا أن يقبله. ولكن هذا بالضبط هو نوع التناقضات التي يتضمنها فهم خطي لتقدم التاريخ وتطوره. كما سيكون على الطالقاني أن يرفض أيضًا أنه في المرحلة التطورية للمستقبل سيصبح النص القرآني نصًّا عفا عليه الزمن، فلو أن العقلانية والتطور هما ما سيحكمان معايير الحقيقة في مقابل اللا زمنية والنموذجية الموجودة في النص المقدَّس، فإن النتيجة الحتمية (والمتناقضة) ستكون أن النص المقدَّس عفا عليه الزمن بناءً على فهم تطور التاريخ بشكل خطي.

هذه النظرة المطلقة أيضًا تحيِّد عددًا من الأبعاد المختلفة للثقافة المعيشة، بالإضافة إلى احتمالية أنه بينما يعاني أحد أبعاد هذه الثقافة من الجمود والانحدار، فربما تكون هناك أبعاد أخرى مزدهرة[1]. فالفساد السياسي الذي عاشه الطالقاني كان لا يتناسب بالضرورة مع معدلات التعليم العالية، وانخفاض معدل وفيات الأطفال، واحترام أكبر لحقوق الإنسان خاصة النساء، أو وعي أفضل بالتاريخ الإيراني. وحتى

(1) Ibid., p. 89.

بمعنى إسلامي؛ فقد زاد عدد الإيرانيين الذين يعلمون بشكل أفضل عن التاريخ الديني لإيران، وتم إنتاج وطباعة العديد من الكتب والنصوص بعد تنقيحها، وجرت إتاحة صورة كاملة ودقيقة - لأول مرة - للتاريخ الشيعي السياسي والاجتماعي والثقافي والفني والتاريخي أمام جمهور واسع من القراء والمفسرين. هذه التطورات الأخيرة بطبيعة الحال هي تطورات اجتماعية مرتبطة بالعديد من الأسباب، وليست فقط بجهود الملكية للتحديث. وهو ما يثبت في التحليل الأخير أن نظرة أحادية للتاريخ البشري على أنه يتحرك دائمًا في شكل تطوري هي مسألة أسطورية يتم إنتاجها لأغراض ثورية أكثر من كونها مؤشرًا حقيقيًّا على التجربة التاريخية.

النقطة الأهم على أجندة الطالقاني كانت البناء الفكري الأسطوري للثورة القادمة باستخدام القرآن كأداة رئيسية في التفسير، فبالنسبة للإيراني العادي الذي لا يتحدث العربية، فإن تفسير الطالقاني للقرآن له أهمية مزدوجة؛ فقد استطاع الطالقاني عن طريق قلمه أن يولِّد معنًى من نص مقدَّس باللغة العربية غير المفهومة للجمهور العادي، بالإضافة إلى إجبار هذا النص على التعامل مع واقع معاصر وتوصيف مسار ثوري.

ما استطاع الطالقاني تحقيقه هو إضفاء مسحة قرآنية كاملة على الذاكرة المعاصرة والتاريخ، وهو ما يشكِّل سلاحًا ذا حدين. فبالنسبة للمسلم التقليدي الذي عاصر غموض التاريخ، يقدِّم تفسير القرآن راحة معينة متعلقة بموضعته في قلب سياق أكبر من التاريخ مقرر بشكل إلهي ومنفذ على مستوى البشر. هذا السياق الأكبر من التاريخ لديه خطة عظمى وهدف قد لا تتضح تفاصيله أمام أعين هؤلاء الفانين. وتقدِّم قراءة الطالقاني وتفسيره فهمًا لهذا الغموض واستيعابًا له في داخل نسيج النص المقدَّس، وهو الأمر الذي يجعل هذه اللغة النموذجية المستمدة من الله ذات صلة مباشرة بالأحداث التاريخية المعاصرة. ومن هنا تنشأ علاقة متبادلة بين النص والواقع، فمن ناحية تتأكد صدقية الأحداث المعاصرة من خلال القرآن، وبالعكس تتأكد صدقية القرآن من خلال قدرته على فهم هذه الأحداث وتفسيرها. ولكن هناك نقطة مهمة تتعلق بضرورة وجود مستوى وسيط للانتقال المفاهيمي بين النص المقدَّس باعتباره كلمة الله والواقع المرتبط بأفعال الإنسان. ومن دون وجود هذا المستوى الوسيط سترتبط صحة القرآن بالخبرات التاريخية. فتاريخيًّا، أو بمعنى

آخر؛ فإن شرعية النص القرآني بالنسبة للمسلمين كانت مستمدة من صحة النص عبر الزمان والمكان، بصرف النظر عن التاريخ. ولكن بعد القراءة التي قدَّمها الطالقاني، التي هي بالتعريف هي قراءة تالية للعصر النبوي؛ فإن القرآن صحيح فقط إذا كان ذا صلة بالتاريخ، وترتبط هذه الصلة دائمًا بفهم خطي للتطور كما قدَّمه الطالقاني.

من ثَمَّ فإن التطور المركزي في قراءة الطالقاني سيؤدي إلى تناقض تفسيري. فلِكَي يُمكِن إظهار الرسالة الخفية في القرآن، ومن ثَمَّ تقديم قراءة علنية لهذه الرسالة الخفية على أنها حتمية وواضحة، من شأنه أن يجرِّد كل القراءات المستقبلية والماضية من أي صحة محتمَلة. إن المقدَّس والخالد مترادفان دائمًا، وفور أن يتم نزع النص المقدَّس عن قراءاته المتعددة السابقة والمستقبلية (وهي سمة مميزة للغة النموذجية للقرآن)، فلن يصبح مقدسًا. وهذه القداسة هي مسألة أساسية للصحة المعاصرة التي يحاول الطالقاني أن يطوِّرها في مجال خطابه السياسي. وفي مواجهة أجندة ثورية، فهو يستمد أفكاره الفقهية والأيديولوجية والسياسية من واقعه التاريخي المعيش. وباعتباره ناشطًا سياسيًّا إسلاميًّا، فقد كان يبحث عن إطار أيديولوجي صالح للاتباع من قِبل أنصاره، وفي هذا السياق كان القرآن أفضل مصدر للسلطة.

في حالة تمكنا من توضيح الصوت السياسي في داخل النص المقدَّس وترجمته إلى أجندة فقهية وأيديولوجية وسياسية، فإن هذا يعني قوة هائلة يمكن توظيفها في سبيل المسار الثوري. ومن أجل أن تتسم هذه الأهداف الثورية بالطابع الإسلامي، فلا بُدَّ من إعطاء القرآن رؤية تقدمية للظروف الإنسانية يكون فيها الإنسان – أو «الجماهير» حسب تفضيل الطالقاني – قادرًا على التحكم في التاريخ. فحينما اختار الطالقاني الإرادة الحرة على حساب الجبر، فقد أعطى الجماهير مسئولية إلهية لتغيير الوضع القائم وتحسين الظروف المعيشة. وسيقوم «الخلفاء المختارون» بقيادة الجماهير من البؤس المعيش إلى الجنة الموعودة، وهؤلاء المختارون هم الذين يعلمون سبب وحكمة الخلق على أنه يستهدف دفع كل إمكانيات النمو. وبعد الرسل والأئمة، فإنه في العصر الحالي هؤلاء الخلفاء المختارون هم أولئك العارفون بالرسالة الإلهية والقرآن؛ أي علماء الدين. ولكن بسبب هذه المعرفة وبسبب مسئوليتهم عن قيادة الجماهير، يواجه علماء الدين السجن والأَسر والتعذيب والقتل. ولكن هذه مجرد مرحلة قبل أن تدرك الجماهير مسئوليتها الكاملة وتتسلح

بالزخم الثوري، ويقاوم هذا الزخم كل من الحكام المستبدين وأعوانهم في الداخل، بالإضافة إلى القوى الاستعمارية التي تدعم الظلم، ويقوم اليهود والمسيحيون بمعاونة هذه القوى الاستعمارية. أما الماركسيون فهم أرواح ضالة؛ إما يلعبون أدوارًا مباشرة كأعوان للاستعمار أو يجري التحكم فيهم من قِبل هذه القوى. وفي مواجهة كل هذه الصعاب، تقف رسالة القرآن الثورية، التي أكد عليها الكثيرون وآخرهم «علماء الغرب»، قادرةً على قيادة وتحقيق مملكة الله على الأرض بعد تعريفها إسلاميًّا.

الضرورة الفقهية للسلطة الدينية:

من أجل قيادة الجماهير للوصول إلى هذه اليوتوبيا، فقد سلَّح الطالقاني مجموعته الدينية بالمستويات الأعلى من المسئولية. ولكن قبل هذا كان يجب إعادة تعريف التنظيم الداخلي للمؤسسة الدينية بشكل كامل. كان الطالقاني من ضمن مجموعة السلطة الدينية التي دُعيت للكتابة وقت وفاة آية الله البروجردي وخلو منصب المرجعية الشيعية الأعلى. وكان واضحًا بشكل كبير فيما يتعلق بالدلالة المركزية للسلطة الدينية وعلاقتها بمستقبل الإسلام، وحاجج بشكل قوي في أنه «بعد اكتمال سلسلة النبوة بالنبي، فإن الاجتهاد هو ما يُبقي شعلة الإرشاد وسلسال النبوة موجودين ومستمرين»[١].

وكان الاجتهاد – حسب فهم الطالقاني – هو القدرة على تطوير وتقديم آراء فقهية حول مسائل ذات بُعد معاصر. أما النبوة (سلسلة الأنبياء) فقد كانت تتضمن ثلاث مراحل: مبدئية ومتوسطة ومتقدمة[٢]. في المرحلة الأخيرة (أي المتقدمة) وبعد المرحلتين الأوليين من تقديم الرسالة الإلهية، «تُفتح أبواب الاجتهاد»[٣]. يستعير الطالقاني تعبير «الأبواب» من الإسلام السُّني، فوفقًا للإسلام الشيعي فإن أبواب الاجتهاد لم تُغلق قط، ومن ثَمَّ يؤكد الطالقاني على دلالة وأهمية التعامل مع قضايا

---

(1) Anonymous (ed.). Bahthi dar Bareh-ye Marja'iyyat va Ruhaniyyat, Op. cit., p. 202, footnote starts from p. 201.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

العصر ومسائله. فالأديان ستفقد سبب وجودها إذا توقفت عن مواجهة المشكلات التي تواجه مجتمعاتها؛ ولهذا السبب بالذات - حسب الطالقاني - يمنع التشيع تقليد مرجع متوفًّى. وبسبب تعقُّد الحياة المعاصرة، فإن جوهر المؤسسة الدينية يجب أن يكون «تقديم المشورة»، فالجهد الفردي في تقديم الأحكام الفقهية هو مسألة حاسمة بالنسبة للإسلام.

هناك ثلاثة احتمالات يمكننا من خلالها التعامل مع المسألة الجوهرية المرتبطة بالسلطة الدينية العليا وعلاقتها بجمهورها الواسع؛ أولًا: أن هذه السلطة يجب أن تفوَّض إلى مجموعة صغيرة من كبار رجال الدين، وثانيًا: أن تُترك بشكل كامل من دون تنظيم وخاضعة للتحولات المتسارعة، وثالثًا: أن يتم تنظيمها بشكل مركزي في داخل لجنة تعمل بالتشاور مع بعضها البعض[1].

يرفض الطالقاني الاحتمال الأول والمنطق الذي تأسس عليه، والذي ينص على «وجوب تقليد عالم». فهذا الأساس مستحيل تأكيده، ومن ناحية ثانية لا يمكن اتِّباعه من الناحية العملية، فلا يوجد أي نص قرآني أو حديث نبوي (في تراث الشيعة الإمامية) يبرر هذه السلطة الحصرية للعالم (الأكثر علمًا). ويمكننا أن نتصور أن الطالقاني كان يفكر في تجربة آية الله البروجردي، ومن ثَمَّ حذَّر من «الاستبداد الديني»[2]، الذي يمكن أن يتأسس حينما يتولى شخص كبير في السن بعينه السلطة العليا على جماعة المؤمنين الشيعة. كما أمن الطالقاني أن الساسة الخونة سوف يعملون على إحاطة قادة الشيعة بنخبة فاسدة، مما سيعزله عن المشكلات الحقيقة التي يعاني منها أتباعه. ويخلص الطالقاني إلى أن «مركزية السلطة والفتوى الدينية والسيطرة على الجماعة الشيعية هي أمر لا يدعمه المنطق الفقهي ولا التبرير الديني، ولا هو في مصلحة المسلمين العليا أو مصلحة الدين والمجتمع»[3].

ويرفض الطالقاني أيضًا الاحتمال الثاني الذي يقضي بعدم وجود أي تنظيم مركزي للأمور ذات الاهتمام المشترك لأعضاء المجتمع الشيعي، فهناك مشكلات

(1) Ibid., p. 203.

(2) Ibid., p. 207.

(3) Loc. Cit.

وأسئلة يجب التعامل معها من قِبل المؤسسة الدينية وإصدار فتاوى بشأنها. وبسبب اتساع وسائل الاتصال الكبير في العصر الحديث، فإن هموم الجماعة الشيعية يجب أن يتم التعامل معها من خلال فهم مشترك واتفاق مشترك في داخل السلطات الدينية.

ومن ثَمَّ يخلص الطالقاني إلى أن البديل الأفضل هو إيجاد لجنة مركزية مكوَّنة من رجال الدين، الذين يقومون من خلال التشاور وبناء الاتفاق بقيادة أمور الجماعة الشيعية[١]. وفي ظل توافر أدوات وآليات الاتصال فإن هذه السلطة يجب أن تجتمع بشكل دوري لمناقشة الأمور المتعلقة بجماعاتهم. هذا الاتفاق الجماعي - كما فهمه الطالقاني - لم يكن مضادًّا أو غير متوافق مع وجود مرجعية عليا، سواء أكانت مكوَّنة من شخص واحد أو من مجموعة من كبار رجال الدين. ولكن يجب أن تكون هناك آلية عملية من خلالها يستطيع أن يوصل كل رجال الدين من كل المستويات (صغار رجال الدين) ومن كل المناطق الجغرافية، أصواتهم وآراءهم إلى هذه اللجنة المركزية. ووجد الطالقاني التبرير الديني لهذا الشكل من التشاور الجمعي في المصطلح القرآني «أولو الأمر» في سورة النساء وفي قلب آية السلطة الشهيرة[٢]، والتي يرى أنها تشير إلى الأئمة المعصومين بشكل أساسي ومن بعدهم السلطة الدينية[٣].

كان هدف الطالقاني في هذا النص القصير هو كسر الاحتكار التاريخي الطويل للسلطة الدينية من قِبل شخص واحد على رأس المؤسسة الدينية، الذي كان جل تركيزه على المسائل الفقهية، وهو ما كان متناقضًا مع وجود مجموعة من رجال الدين الشباب الواعين سياسيًّا والقادرين على التعبير عن مواقفهم السياسية والاجتماعية. فإدماج مثل هؤلاء الشباب في اللجنة التي يقترحها الطالقاني، من شأنه أن يدعم خطابًا مختلفًا يهتم بالقضايا السياسية والملحَّة بالنسبة للجماهير. بطبيعة الحال، فإن أي محاولة لجعل القيادة الدينية العليا تُدار بشكل جماعي، فإن هذا يعني بالتأكيد إعادة تموضعها السياسي. وهو الأمر الذي كان حتميًّا بالنسبة للطالقاني إذا

(1) Ibid., pp. 207: 208.

(٢) انظر النقاش في الفصل الخاص بالطباطبائي حول آية السلطة في القرآن.

(3) Ibid., p. 209.

أردنا أن يظل الإسلام ذا دلالة وشرعية في المجال السياسي والاجتماعي والثقافي.

شرعية الخطاب الثوري:

من أجل القيام بتثوير الطبقات العليا من رجال الدين، كان يجب تبرير هذا من وجهة نظر تاريخية، وأن يتم تدعيم هذه الجهود من خلال خطاب ثوري مشروع قريب من المصادر التقليدية للدين، ولكنه في الوقت نفسه بعيد بمسافة معقولة لكي يسمح باجتذاب جماهير أوسع. في قلب كل المطالبات المتصاعدة بمصداقية شرعية تقع مسألة الشرعية، ويحتاج الخطاب الثوري إلى الشرعية من أجل الوصول إلى قلوب وعقول جمهوره.

اعتمد خطاب الطالقاني الثوري والسياسي بشكل أساسي على تأسيس شرعيته بالرجوع بشكل دائم ومستمر للسلطة المقدسة للنص الإلهي. وعلى الرغم من أن هذا الاستخدام السياسي والأيديولوجي والمذهبي للقرآن مسألة غير جديدة ولها جذور تاريخية؛ فإن التحدي الذي واجه مستقبل شرعية الطالقاني وخطابه وجمهوره لم يكن قرب تفسيراته القرآنية للتاريخ أو أسبابها (ففي هذا العصر الذي كان يواجه صراعًا بين أيديولوجيات مختلفة، كانت اللغة المعتمدة على المقدَّس والتاريخي ما زالت قادرة على تجسيد السلطة)، ولا حقيقة أنه في سبيل هذه القراءة المؤدلجة للقرآن، فإن المسافة بين الخطاب المقدَّس والدلالات الثورية قد تم إهمالها واستيعابها. فهذه الأسئلة كلها كانت أسئلة مشروعة في إطار مرجعيات الانفجار الثوري، ولكن بالنسبة لجمهور الطالقاني المباشر الذي كان منخرطًا في التضحية بالدماء والأرواح من أجل هذا المسار الثوري التاريخي؛ فقد كان السؤال أكثر اختزالًا.

ففي سياق تزايد تثوير التفسيرات القرآنية، والتحديث التاريخي المرتبط بهذا؛ ظهر اختزال تفسيري حتمي في الأشكال والتنويعات والإمكانات المرتبطة بقراءة النص المقدَّس. والقراءة السياسية في تلك الحالة هي القراءة الأكثر إلحاحًا وخصوصية. وما يعطي الموقع الخالد لكلمة الله هو الاحتمالات التفسيرية المتعددة لقراءة تاريخية لها، وهو الأمر الذي يتجاوز مسألة المصدر الإلهي لهذا النص. وتقدِّم لنا قراءة الطالقاني للقرآن عملية ضخمة لمحاولة إعادة تفسير اختزالية يتم من خلالها استبدال كل هذه القراءات المختلفة للقرآن بقراءة واحدة هي قراءة سياسية.

وبمجرد أن يتم دعم هذه القراءة المسيطرة بمؤسسة أيديولوجية (أي الدولة) فإن هذه القراءة سرعان ما تفتح أجنحتها الشمولية، وتصرِّح بقدرتها الاستيعابية، ولن تكون هناك أي مساحة، أو وقت، أو سماح، أو قدرة لأي قراءة بديلة أخرى. وفي عصر الأيديولوجيات المتصارعة، إذا قُدِّر أن يكون الخلاص متجسدًا في التعرض لمجموعة من القراءات المتنوعة للحقائق المطلقة؛ فإن ما افتقدته ومنعته الأيديولوجية الإسلامية والتفسيرات القرآنية المرتبطة بها هو احتمالية وجود تفسيرات مختلفة معها.

الاحتياج للأيديولوجية الإسلامية:

شعر آل أحمد بالاحتياج للأيديولوجية الإسلامية، وأعطاها شريعتي الشرعية اللازمة، وطوَّر مطهري إمكانياتها الثورية الكاملة، أما الطالقاني فقد فسَّرها وبرَّرها من الناحية القرآنية. وبعد أن اكتملت الأيديولوجية الإسلامية كان عليها أن تواجه تحديًا مهمًّا لشرعيتها، وهو تنافسها مع الماركسية؛ إذ اعتمدت الماركسية بشكل أساسي على قوتها وجاذبيتها الفلسفية والمنطقية، وكانت هي المنافس الأيديولوجي الأقوى القادر على اجتذاب ولاء الشباب الثوري. وعلى مستوى آخر، كانت الماركسية قادرة على مأسسة نفسها في تنظيمات الطلاب غير الرسمية في داخل الجامعات، ولم يكن لها منافس على مستوى الحتمية التاريخية، أو صلاحية فلسفتها، أو جاذبيتها الأيديولوجية. وكان على الأيديولوجية الإسلامية إذا أرادت أن تحصل على نصيب من ولاء الشباب الثوري أن تتحول إلى أيديولوجية هجومية قادرة على مواجهة الادعاءات الماركسية؛ بكونها الفلسفة الصالحة بشكل مطلق على مستوى علمي. وفي حقيقة الأمر، فإن غياب هذا التحدي الماركسي كان من شأنه أن يجعل الأيديولوجية الإسلامية قاصرة ومحاصرة في داخل هذه المجموعة الصغيرة من النشطاء، وكان من الضروري تطوير خطاب جديد بالكلية لإعطائها دفعة فلسفية. ولتجهيزها بشكل نهائي حتى تستطيع توجيه التعبئة الثورية، كان لا بُدَّ من مواجهة فلسفية مع الماركسية، ومن أجل استكمالها كان على الأيديولوجية الإسلامية – منذ آل أحمد، مرورًا بشريعتي ومطهري، وحتى من خلال جهود الطالقاني – أن تنتظر.

استمرارية نشاطه السياسي:

أُفرج عن الطالقاني عام ١٩٦٨م، ولكنه مُنع من ممارسة العمل السياسي لمدة عامين. وفي مايو ١٩٧٠م، استأنف الطالقاني نشاطه وحملاته لمهاجمة حكم الشاه، وبدأ أنشطته السياسية من خلال تنظيم لقاء صباحي لتأبين محمد رضا سعيدي، الذي قُتل على أيدي قوات الشاه نتيجة أنشطته السياسية وتعاونه مع الخميني. وبسبب انخراط الطالقاني في ترتيب عزاء سعيدي في مسجد قيسي بطهران، أُلقي القبض عليه وسجنه لمده قصيرة.

في عام ١٩٧١م، قام ثلاثة طلاب من أتباع الطالقاني؛ هم: محمد حنيفنزاد، وسعيد محسن، وعلي أصغر باديزدجان، بإنشاء جماعة مجاهدي خلق. ساند الطالقاني هذه الجماعة السياسية التي كوَّنها مجموعة من النشطاء المهنيين والطلاب من خارج المؤسسة الدينية. وبسبب هذا الدعم أُلقي القبض على الطالقاني ونفيه إلى مدينة زابل الحدودية بالقرب من أفغانستان؛ حيث قضى ثلاثة أعوام في المنفى بعيدًا عن الأحداث السياسية في طهران. وعاد الطالقاني من زابل عام ١٩٧٤م، واستمر في دعمه السري لمنظمة مجاهدي خلق، ولكن بعد وصوله إلى طهران كانت الجماعة تعاني من انقسام كبير؛ فقد استغل بعض الأعضاء ذوو التوجه الماركسي فرصة سجن الأعضاء ذوي التوجه الإسلامي وأعادوا تعريف التوجهات الماركسية للجماعة. حينئذ حدثت مواجهة بين الطالقاني (بسبب رفضه هذا الأمر) واثنين من قادة هذا الانشقاق؛ هما: بهرام ارام ووحيد افراشتي، واللذان هددا حياة الطالقاني إذا أدان هذا التحول بشكل علني. سرعان ما قُبض على وحيد افراشتي من قِبل جهاز الساواك، وأبلغ عن علاقة الطالقاني بالجماعة. وأُلقي القبض على الطالقاني وحُكم عليه بعشر سنوات، ولكن تم الإفراج عنه بعد أربع سنوات فقط في ٣٠ أكتوبر ١٩٧٨م في بداية الثورة الإسلامية[1].

عقب الإفراج عن الطالقاني من سجن إيفين، أرسل الخميني من نوفل لوشاتو في فرنسا رسالة إليه يوم ٢ نوفمبر ١٩٧٨م، مهنئًا إياه على تاريخه النضالي الطويل

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذه الأحداث:

Abrahamian. Radical Islam, Op. cit., pp. 145: 169.

ضد الشاه، ومعتبرًا الإفراج عنه بمنزلة «دليل على انهيار حصون الشاه الخيالية»[١]. كانت هذه الرسالة دعوة من الخميني للطالقاني بالانضمام إلى صفوف المعارضة المتفرقة القديمة، ولكن كانت هناك مشكلة متعلقة بدور الطالقاني مع منظمة مجاهدي خلق، التي لم يكن الخميني من مناصريها. وكانت استجابة الطالقاني لهذه الرسالة إيجابية وسريعة؛ حيث اعتبر الإفراج عنه نتيجة لفضل من الله، ولكن أيضًا بسبب ثورة الجماهير تحت قيادة الخميني. وكانت هذه الرسالة التي أُرسلت يوم ٨ نوفمبر ١٩٧٨م[٢] بمنزلة اعتراف من الطالقاني واضح بقيادة آية الله خميني للثورة، وتأكيد على أنه سيكون تحت إمرته.

من الضروري أن نلفت النظر إلى أن الطالقاني يصغر الخميني بتسع سنوات فقط، وهو الفارق الذي قد لا يسمح بخضوعه للأسبقية التشريعية والفقهية له. في الحقيقة كان كل من الطالقاني والخميني تلميذين لآية الله الحائري (الفقيه الأهم في وقته)، وكان قبول الطالقاني لسلطة وأقدمية الخميني في قيادة الثورة مسألة لها علاقة بالاختيارات السياسية أكثر من كونها تعكس متطلبًا فقهيًّا. كما يجب علينا أن نؤكد أن الخميني تمتع بمكانة أعلى في أوساط علماء الدين الثوريين.

ولم يكن الحبر الذي كُتب به قرار الإفراج عنه قد جفَّ بعد، حينما استأنف الطالقاني أنشطته السياسية في ٢ ديسمبر ١٩٧٨م، متشجعًا بتصاعد المعارضة ضد الشاه، وأصدر بيانًا يدين ويهاجم فيه النظام واستخدامه للقوة في مواجهة المدنيين، داعيًا إلى مجالس عزاء للشهداء الذين سقطوا في المظاهرات ضد الشاه. وفي هذا البيان دعا، بشكل واضح، إلى الثورة ضد الشاه من خلال الدور السياسي للقوى الدينية. وفي ١٠ ديسمبر ١٩٧٨م، الذي وافق التاسع من محرم ١٣٩٩هـ، وهو يوم له دلالة خاصة في التراث الشيعي، قاد الطالقاني مظاهرة ضخمة في طهران، أعلن في نهايتها بيانًا من ١٢ نقطة، على رأسها الدعوة لإقامة جمهورية إسلامية تحت السلطة العليا لآية الله خميني.

(١) موجودة في مقدمة الجار عن الطالقاني:

Society and Economics in Islam, Op. cit., p. 14.

(٢) هذا هو رأي الجار في مقدمته للطالقاني:

Ibid., p. 14.

استمرت خدمات الطالقاني للثورة خلال الأحداث التي أدت إلى نجاحها؛ ففي بداية عام ١٩٧٩م وبعد نجاح الثورة، أُرسل لتهدئة الانفصاليين التركمان في شمال شرق إيران، كما كان عضوًا في المجلس الثوري الذي تكوَّن فور انهيار نظام الشاه لكي يُشرف على المرحلة الانتقالية. وفي بداية الحركة الثورية، كان من المفترض أن تقوم لجنة دستورية بكتابة الدستور الجديد، ولكن تم التخلي عن هذه الفكرة لصالح مجلس الخبراء المكوَّن من رجال الدين وآخرين محسوبين على التيار الديني، الذي كان الطالقاني بطبيعة الحال من بينهم.

وتجلَّت قمة شعبية الطالقاني حينما عيَّنه الخميني إمامًا لصلاة الجمعة؛ حيث كان يحتشد الآلاف للصلاة وراءه. ولكن الأمور لم تستمر بهذا الشكل لفترة طويلة؛ حيث قبض على ابنَي الطالقاني في ١٢ أبريل ١٩٧٩م واقتيدا للتحقيق أمام اللجان الثورية، وكان أحدهما (السيد مجتبى الطالقاني) متورطًا في الانشقاق الأيديولوجي في داخل جماعة مجاهدي خلق عام ١٩٧٥م. إثر هذا غادر الطالقاني طهران إلى قُم، وأصدر في ١٣ أبريل تصريحًا متلفزًا أكد فيه تأييده وإيمانه بالخميني قائدًا للثورة. وفي ١٨ أبريل، بعد أسبوع من القبض على ولديه، تقابل الطالقاني مع الخميني في قُم؛ حيث ورد عن هذا الاجتماع: «لقد أدى هذا إلى سوء تمثيل لمواقفه السياسية، سواء في إيران أو خارجها؛ فقد ظن أنه قد يكون يمثِّل «بديلًا» للخميني، سواء بشكل منفصل أو بدعم وتعاون مع آية الله شريعتمداري. ولكن هذا لم يكن حقيقيًّا أبدا»[1].

بصرف النظر عن الحقيقة، فقد وجد الطالقاني نفسه ملزمًا في ١ يوليو بإعادة تأكيد ولائه وطاعته لآية الله خميني، واعترف في هذا الخطاب بأنه «أحيانًا أذهب إلى قُم لمناقشة بعض الأمور السياسية المهمة، وتبدأ الصحف في إثارة الضجة. يبدأون في التنبؤ وكتابة المقالات بعناوين كبيرة، ولكن ما يحدث في الحقيقة هو مجرد تبادل للآراء»[2]. اللفظ المهم في هذا التصريح هو «تبادل الآراء»، وهو المصطلح الذي يكشف عن درجة عدم رضا الطالقاني حول مسار الثورة، وتبدو مسألة مساندته لمجاهدي خلق إحدى أهم نقاط الاختلاف. وقد أثير دائمًا أن «هناك شكًّا في أن

(1) Ibid., p. 15.

(2) Ibid., p. 146.

مساندته القوية لهم توقفت حتى قبل نجاح الثورة الإسلامية»[1]، ولكن دقة مثل هذا التصريح من الصعب التأكد منها. كما ذكر أيضًا أن «أحد مصادر سوء الفهم تتعلق بدور الطالقاني بعد إنشاء الجمهورية الإسلامية، من حيث انحيازه للجماعات اليسارية وتأييده اشتراكهم في العملية السياسية»[2]. هذا يشير أيضًا إلى درجة خيبة أمله بما آلت إليه الثورة التي انتظرها طوال حياته.

ألم في الصدر:

في الساعة ٩:٣٠ مساء يوم الأحد ٩ سبتمبر ١٩٧٩م، استقبل آية الله الطالقاني السفير السوفيتي في إيران، واستمر اجتماعهما ساعتين ونصف الساعة، وكان الطالقاني يدوِّن الملاحظات أثناء الاجتماع. وفي حوالي منتصف الليل، دخل الطالقاني إلى غرفته وتناول عشاءه وتوجَّه إلى الفراش بعدها بحوالي نصف ساعة. ويروى أنه قال «عليَّ أن أذهب في الغد إلى مجلس الخبراء، لا بُدَّ أن آوي إلى الفراش سريعًا». بعدها ذهب إلى غرفته، وأغلق الباب ودخل إلى الفراش، ولكن بعد ذلك بحوالي نصف ساعة طلب المساعدة؛ حيث تقيَّأ كل الطعام، واشتكى من ألم في الصدر، ولم يفده وضع مناشف دافئة أو تدليك يده. وتم استدعاء طبيب على الفور، ولكن كان الوقت تأخر، فقد توفي آية الله الطالقاني في الساعة ١:٤٥ صباحًا نتيجة أزمة قلبية[3].

نشر أحد اتباعه نعيًا قصيرًا شارك فيه حزنه مع ملايين من الأتباع، قال فيه: «هذا الثوري العجوز، هذه الشجرة الشامخة، لقد كان حياتنا، وذواتنا، كان أحد النوادر في هذه الحياة، كان شفاء لعيوننا. كان الثوري العجوز بمنزلة أب لنا جميعًا، كان بمنزلة أنفسنا. كان أبًا سريعًا وقويًّا وصادقًا، كان أبًا مليئًا بالحب وجمال الحياة، كان والدًا قادرًا على الربط بين كل الطرق، كل الطرق المبعثرة. هذا الأب سيظل في حياتنا، وسيظل للأبد معنا، وستظل ذكراه عزيزة علينا دائمًا»[4].

---

(1) Ibid., p. 17.

(2) Ibid., p. 16.

(٣) تفاصيل هذه المسألة مأخوذة من الجريدة اليومية (كيهان) بتاريخ ١٠ سبتمبر ١٩٧٩م، ص ٢.

(4) *Keyhan*, September 10, 1979, p. 2.

الطالقاني الأب:

هذا هو اللقب المحبَّب الذي اعتاد الملايين من أتباع الطالقاني إطلاقه عليه. والسؤال المهم هنا هو: لماذا أو (بمعنى أدق) إلى أي حد كان لقب «الطالقاني الأب» يرسم صورة له؟ بالنسبة لملايين من الأتباع الذين لم يروا أو يستمعوا للطالقاني، فقد كان الأمر فعلًا مزيجًا من صورة الرجل ذي اللحية والعمامة والنظارات الطبية والاسم «الأب الطالقاني». تم توزيع آلاف الصور على أتباعه لرسم الأب الطالقاني العطوف الحاني، ذي العزيمة رغم الارتباك، وصاحب الفراسة.

وأصبح «الأب الطالقاني» في هذه التربة الخصبة للمخيال الشيعي الجمعي تجسيدًا لصورة الأب العطوف وصاحب العزيمة الذي نوى تخليص أطفاله من البؤس. هذه الصورة كانت تلقي نظرة واسعة على الآمال المنتظرة من جمهور الشباب الذي كان يحملها فوق رأسه لحمايته من العدو المشترك. وكان الهتاف المنغم باسم «الأب الطالقاني» بمنزلة هتاف ينبئ بشيء مروِّع، وكان وقع الاسم في ذاته يطمئنهم حول الطريق الذي يتبعونه ويعطيهم ثقة في سعيهم. فهذه النظرة التي تأتي من وراء الحشود كانت قادرة على أن تريهم الطريق وأن تضع فيهم الثقة الكاملة للمنظر المنتمي. وكان هذا الوجه الملتحي ذو العمامة والنظارات الطبية قديمًا قدم التاريخ، وواثقًا كثقة الخلود. فهذه ليست صورة رجل وُلد ومات، بل كانت نظرة وثقة آلاف السنين المنسية، للذكريات المشتركة البعيدة للأب الذي يتشارك مع أي أب آخر أحبه وخاف منه أولاده. كان الحب والخوف مقترنين في كل مرة كان يُقال فيها لفظ الأب الطالقاني، وأصبح هذا علامة البدء والانخراط في أوساط الشباب الثوري. هل نطقتها، أم لا؟ هل اعترفت بالحب الأعظم والخوف القوي من كونك لديك أب ثوري؟ كان الأب الثوري لجيل كامل، محبوبًا ومهابًا كمهابة قبول الثورة. ماذا يوجد في الاسم؛ هل هي السلطة، هل هي القدرة على إصدار الأوامر بتسيير مظاهرة، للتحرك، للتعبئة، لمواجهة الجنود، لمواجهة تلك الرصاصة، ألا تخاف أي شيء؟

كانت هذه سلطة لا تحتاج إلى أي نوع من القوة، وكانت تنفَّذ بمجرد لفظها، وكانت شرعية سنوات عديدة من المشاعر المشتركة هي ما تقف وراء هذه السلطة.

إذا دعوته الأب الطالقاني، فقد أصبحت جزءًا من الروح الجمعية التي تتجسد في ذكريات عزيزة. بمجرد أن تدعوه الأب الطالقاني، فقد أصبحت جزءًا من أخوية تشترك في أكثر الرموز قدسية في ثقافتك المشتركة. ويتجسد طقس الانتقال من الفردية الخاملة إلى الهوية الجمعية ذات المعنى في اعتبار الطالقاني والدك. أب أكثر من مجرد أب، هو أب بمعنى ثوري وليس بمعنى بيولوجي. الأب الطالقاني لديه جيل من الثوريين كأولاده، فالأبناء البيولوجيون يمتلكون الشبه الجسدي، أما الأبناء الثوريون فلديهم القدرة على تجاوز التاريخ، وأن يجعلوك تحيا في مخيلة وذاكرة أجيال قادمة وسلطة على أجيال مضت. وبناءً على قدرة الشخص على التواجد عبر الأجيال القديمة والقادمة، يمكن للثورة أن تطلق على قائدها لفظ «الأب».

دعني أصعد بسلام:

رُوي عن السير توماس مور أنه قال، إبان صعوده على السقالة لكي يتم قطع رأسه: «أتوسل إليك سيدي الملازم، دعني أصعد بسلام، وحينما تقومون بإنزالي دعوني أنزل بنفسي»[1]. كانت السقالة ضعيفة لدرجة أنها كانت ستنهار. لم يقل مور هذه الكلمات بأي غضب، أو سخرية، أو استسلام؛ ولكن بمرح. وأمام المنصة وقبل قطع رأسه، طلب منه ألا يخطب طويلًا، ولم يفعل. بل قال بفرح إنه أولًا خادم لله، وإن القوة والسياسة تأتي ثانية. يقول خادم الله: «دعني أصعد بسلام». إن مؤسسات السلطة - سواء أكانوا ملوكًا أم رجال جيش أم سفراء أم غيرهم - سوف يأتون ويذهبون في الظلام أو أثناء اليوم، يتحولون بشكل يصنع التاريخ، ويضبطون الوقت، ويحافظون على السجلات، ويقدمون التقارير للوزراء. وفي أثناء هذه التحولات، يصادفون خادم الله في أثناء موته. هؤلاء الرجال الذين صنعوا التاريخ، سواء بمرجعيتهم الراديكالية أو ثوريتهم الصوفية، يطلبون في مقابل موتهم أن تنهض الجماهير، وأن تسقط الملكية وبعدها «يرحلون».

---

(١) هذا الاقتباس موجود في:

Kennv. Thomas More, Op. cit., pp. 89: 90.

الفصل الخامس:

السيد محمد حسين الطباطبائي :

الأبعاد الفلسفية للأيديولوجية الإسلامية

يمكننا أن نرى الابتسامة على وجه ماركس حينما كتب المقدمة المتناقضة التالية لكتابه (**بؤس الفلسفة**): «لقد عانى م. برويدون من سوء فهمه في أوروبا»[١]؛ ففي فرنسا، كان لديه الحق في أن يكون اقتصاديًّا سيئًا، بينما كان يعتقد أنه فيلسوف ألماني جيد. أما في ألمانيا، فكان لديه الحق في أن يكون فيلسوفًا سيئًا؛ لأنه يُعتقد أنه أحد أبرز الاقتصاديين الفرنسيين. يتجسد هنا المعنى الحقيقي للشخص المؤمن بالجدلية، فكيف كان ماركس ينوي أن يصلح هذا التناقض (الزائف) ذاته؟ إن برويدون كان في الواقع فيلسوفًا سيئًا واقتصاديًّا سيئًا. احتاج ماركس إلى مجال للتمييز، ومساحة من الراحة، وسياق يمكِّن من التساؤل والبحث، بين كل من فرنسا وألمانيا من أجل أن تصبح هذه الفكرة المنطقية سارية المفعول وصحيحة. بالنسبة للألمان – الذين يفترض أن لديهم معرفة بفلسفتهم – فإن الاقتصاد الفرنسي هو أرض مجهولة؛ حيث يمكن أن يحدث أي شيء. وبالنسبة للفرنسيين – الذين يفترض أنهم يعرفون اقتصادهم – فإن الفلسفة الألمانية تخيفهم؛ حيث يحمل اسم أي فيلسوف سلطة ضخمة. وقد لاحظ والتر كوفمان في وقت ما أن الفلاسفة الألمان يبنون سمعتهم على الزعم بأن مترجميهم الفرنسيين قد أساءوا الترجمة.

التناقض نفسه نجده أيضًا بين الفلسفة والأيديولوجية، في كل من فرنسا وألمانيا، كما في طهران وقُم، لا فرق؛ فالفيلسوف الجيد يمكن أن يكون منظِّرًا أيديولوجيًّا سيئًا بالنسبة للمثقفين العلمانيين في طهران، الذين لا يعرفون اللغة الإجرائية لفلسفة «الإسلام». كما يمكن لمنظِّر أيديولوجي جيد أن يكون فيلسوفًا سيئًا بالنسبة للمعلمين في قُم الذين يمكنهم قراءة مصادرهم «الغربية» فقط في ترجمات ضعيفة. إذا كان الأمر كذلك، فكيف نعرف الجيد من السيئ؟ فقط يمكن لحكم ثالث أن يقرر، بين فرنسا وألمانيا، بين طهران وقُم، لا فرق. بالنسبة لكل من الفلسفة التقليدية والأيديولوجية العصرية، يحتاج الأمر إلى زاوية رؤية تكون بعيدة بشكل مناسب عن كليهما، ولكنها منتبهة إلى تفاصيل كل منهما من أجل إدراك تفاصيلهم الدقيقة، ولا سيَّما عندما يتعايشان وينتشران. فالفلسفة

(1) Marx. *The Poverty of Philosophy*, p. 29.

الإسلامية، كأي فلسفة أخرى، لها لغة وأسلوب، كما هو الحال مع السلطة القائمة على الأيديولوجيات العلمانية العصرية. ولكن هناك ظروف استثنائية مثل الظروف السياسية الاستثنائية واللحظات المهمة التي تتكثف فيها المطالب المشتركة، حينئذ يمكن أن تتعايش هاتان اللغتان وهاتان الطريقتان. عندما يتم تحقيقها تاريخيًّا، يصبح التعايش شهادة حية، بكل تناقضاتها الذاتية، للتفسيرات السياسية لعصر معيَّن.

ولادة الطباطبائي في تبريز:

محمد حسين الطباطبائي (١٩٠٣: ١٩٨١م) من أهل تبريز، وُلِد في عائلة دينية محترمة. فقد والدته عندما كان عمره خمس سنوات، ووالده عندما كان عمره ثماني سنوات. منذ الطفولة كان مرتبطًا بشكل خاص بشقيقه؛ حيث بدأت مرحلة تعليمهما المبكر في تبريز، وبعد الانتهاء من مراحل تعليمهما الأولى في تبريز، ذهب الشقيقان إلى النجف لمتابعة المستويات المتقدمة في الدراسة. تزوَّج الطباطبائي من ابنة عالم دين بارز، وهو ما منحه الاستقرار الأسري المطلوب لكي يبدأ دراسته الجادة. قضى حوالي عشر سنوات في النجف، يدرس مع أشهر العلماء في الفقه الإسلامي والفلسفة والتصوف. وبعد اكتمال دراسته، عاد إلى تبريز الأم واستقر في قرية شاه آباد؛ حيث استمر في حياته العلمية والتعليمية لبعض الوقت، ثم انتقل إلى قُم حيث بدأ على الفور في تدريس الفلسفة لمجموعة من الطلاب المختارين. وتسببت وفاة شقيقه وبعد ذلك وفاة زوجته في ضربتين عاطفيتين شديدتين أثَّرتا عليه طوال حياته. في أواخر الخمسينيات، بدأ حوار استمر لمدة طويلة مع المستشرق الفرنسي أنري كوربان، الذي كان مثمرًا ومفيدًا للغاية. عندما توفي الطباطبائي عام ١٩٨١م، ترك وراءه جيلًا من الطلاب والمعجبين والكتابات التي تشهد على عمق وموسوعية اهتماماته. ويوضح لنا الجانب السياسي في كل من طلابه والجانب الأيديولوجي في كتاباته القوة الأخلاقية التي جسَّدتها حياته (هذا التجسيد الذي سأناقشه بتفصيل أكبر فيما يلي) وكان لهم دور كبير في التطور النهائي «الأيديولوجية الإسلامية».

السبب الذي جاء بي إلى قُم:

«إن السبب الذي جاء بي إلى قُم هو تصحيح أفكار طلاب الحوزة الدينية وفقًا للحقيقة»[١]. كان هذا الرد الذي قدَّمه الطباطبائي في مواجهة اعتراض آية الله البروجردي على تدريسه الفلسفة في المدينة المقدسة. في قلعة العلم الشيعي في إيران، لا يجب أن توجد مثل هذه الاهتمامات المربكة مثل «الفلسفة». كما أضاف الطباطبائي هدفًا آخر «ولمقاومة الأفكار الخاطئة للماديين وأنصارهم»[٢]، وهو الأمر الذي لا يمكننا معرفة موقف البروجردي منه. ولكن ما نعرفه هو أن الطباطبائي تُرك ليدرس فلسفته.

«في أيامنا هذه كل طالب علم ديني يدخل من أبواب مدينة قُم محملًا بحقائب مليئة بالشك والأسئلة»[٣]. في هذا التصريح نلمح إشارات الطباطبائي للمدرسة القديمة في قُم حول الأهمية والخدمات التي يمكن أن تقدِّمها الفلسفة وتدريسها إلى الإسلام وقضاياه في إيران، ولكن يبدو أن الطباطبائي كان عليه أن يعلن بوضوح ومن دون مواربة عن أجندته وخطته للأجيال الجديدة من طلاب العلوم الدينية: «في هذه الأيام علينا أن ننتبه إلى احتياجات الطلاب. علينا أن نَعُدَّهم بشكل جيد للنضال ضد الماديين، وعلينا أن نعلِّمهم الفلسفة الإسلامية الصحيحة»[٤].

في الواقع، فإن الفلسفة لم تتواجد بشكل سهل مع كل من القوانين الشيعية أو حتى السُّنية. فالقانون المذهبي والعقائدي يتعامل مع تفسير دوجمائي جامد حول النص المقدَّس، ولا يترك مجالًا للتفسيرات الفلسفية. على الناحية الأخرى، تغرق الفلسفة إلى حد كبير في أصولها ومخيلاتها غير الإسلامية مثل أفكار أفلاطون وأرسطو. ولم تستطع إسهامات الفارابي، أو ابن سينا، أو ابن رشد، أو الملا الصدر؛ أن تصبغ هذه الأفكار الكافرة بصبغة إسلامية بشكل مُرضٍ لعقل الفقهاء الإسلاميين. فالقوانين السُّنية والشيعية تمد صحة النص الفقهية لتشمل كل دقائق

(1) Hosseini-yc Tehrani (cd.). *Mehr e Taban*, p. 62.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

(4) Loc. Cit.

حياة المسلمين اليومية، ولا يحتمل جسد هذا القانون وجود خطاب فضولي (الذي هو بحكم التعريف يحتاج لمساحة من الشك) حول المعاني التي يتعامل معها الفقيه (بحكم التعريف) على أنها حقيقة مطلقة. ومن ثَمَّ يمكننا أن نفهم التاريخ العدائي بين كل من الطباطبائي وآية الله البروجردي، هذه العدائية لها مذاق مختلف في ضوء حداثتها وتاريخانية تفسيراتها السياسية. ففي الواقع، أخبر الطباطبائي آية الله البروجردي برأيه في عدم قدرة التفسيرات التاريخية التي عفا عليها الزمن على التعامل مع التحديات الأيديولوجية الموجودة، «دعني أتعامل مع هذا الأمر». يبدو أنه قال التالي: «حاليًا هناك تساؤلات حول صحة وتاريخانية وحقيقة والطريقة التي نشرح بها الدين. فالقانون الشيعي والأوامر العقائدية الخاصة بالدين لا يبدو أن لديها أي صلة بالواقع، خاصة إذا ما كانت أساسيات وقواعد هذا الإيمان واللغة المرتبطة بخطابنا منزوعة المصداقية. الفلسفة هي فقط من يستطيع أن يواجه هذا الأمر. إن طلابنا وجنود هذا الدين يأتون إلينا بالعديد من الشكوك. دعني أتعامل مع هذا الأمر». كان هذا في الحقيقة مصدر دافعية الطباطبائي، ولكن يبدو أن آية الله البروجردي تجاهل هذا.

أهمية الطباطبائي في صنع الثورة الإسلامية:

يعترف طلاب الطباطبائي السابقون بالدور الذي لعبه في صنع الثورة الإسلامية، فيقول أحد هؤلاء الطلاب: «إن هذه الثورة التي حدثت تحت قيادة الخميني، وُضع أساسها بشكل كبير على الخلفية الثقافية التي تم تأسيسها في هذا المجتمع»[1]، فالإسلام - الذي أُعيد تفسيره - شكَّل هذا الأساس الثقافي الذي استغله الخميني. وتزيد صحة هذا الأمر في ظل فهم للمجتمع «الذي تم تأسيسه على مدرسة معينة وأيديولوجية معينة، ومجتمع توصف ثورته بأنها ثورة أيديولوجية»[2]؛ ولكن «خلال نصف القرن الماضي، فإن كل جوانب هذا المجتمع كانت تحت التأثير المباشر أو

(1) Mcshah. "Naqsh e Allamah Tabataba'i dar Ma'aref e Islami", in Anonymous (ed.). *Yad-nameh-ye Allamah Tabataba'i*, p. 194.

(2) Loc. Cit.

غير المباشر للأجانب الذين كانوا يديرون المجتمع حسب خططهم»[1]، وتغلغلت الثقافة الاستعمارية «الغربية» بشكل كبير، حتى إن الفضائل الإسلامية استمدت من الأجانب[2]. ولكي نستطيع تمهيد الطريق للثورة القادمة، كان يجب أن «يتحمل هذه المسئولية الضخمة شخص تعلَّم واكتسب المعرفة الخاصة بالعلوم الإسلامية من أكثر المصادر الإسلامية أصالة»[3]. من ثَمَّ كانت خلاصة هذه المقدمات واضحة «إذا كان هناك عدد قليل من الأشخاص في العالم الإسلامي لديهم هذه المؤهلات، فإن الطباطبائي سيكون على رأسهم»[4]، حتى في ضوء وجود كتاباته الموسوعية العلمية التي لم يكن لها هدف سياسي، فقد لعبت دورا مهمًّا في تشكيل الأيديولوجية الإسلامية والثورة الإسلامية.

معركتان متزامنتان:

نحتاج لبعض الشرح في هذا السياق، ففي سياق معركتها الأيديولوجية على السيطرة السياسية في إيران، تحركت الأيديولوجية الإسلامية في مسارين متزامنين ومترابطين: في مواجهة الشرعية السياسية للنظام الملكي، وفي الوقت نفسه وبالدرجة ذاتها في مواجهة الشرعية الأيديولوجية للدعاوى العلمانية لقوى المعارضة. إن كلًّا من الأيديولوجيات الثورية الراديكالية والليبرالية الديمقراطية – واللتان هما أيديولوجيات علمانية في جوهرهما – سعت بدرجات مختلفة من الحدة والنجاح لضمان الولاء الأيديولوجي والسياسي للقوى الثورية. وفي مواجهة هذين المنافسين، واجهت الأيديولوجية الإسلامية منافستها من الأيديولوجية الراديكالية الثورية بشكل أكثر جدية، سواء على المستوى الفكري أو التنظيمي. فعلى الرغم من قصر تجربتها التاريخية، فإن هذه الأيديولوجية استطاعت كسب ولاء أكبر وتحقيق نتائج سياسية أكثر استمرارًا، وكانت هذه الأيديولوجية الراديكالية بكل تفاصيلها المستوردة من الغرب وتغلغلها في الفلسفة المادية هي التحدي الأيديولوجي الأكبر أمام الأيديولوجية الإسلامية.

---

(1) Ibid., pp. 194: 195.

(2) Ibid., p. 195.

(3) Loc. Cit.

(4) Loc. Cit.

وعلى الرغم من أن الطباطبائي لم يورِّط نفسه بشكل واضح في مواجهة ضد نظام بهلوي، ولم يستخدم بشكل واضح مصطلح الأيديولوجية الإسلامية أو يشير إلى أجندتها السياسية؛ فإنه كان له دور مهم - أكثر من أي شخص آخر - في تدعيم وتقوية الموقف العقدي للحركة الإسلامية في مواجهة منافسيها الرئيسيين، أي الثوريين الراديكاليين، وخاصة ضد أُسسهم الفلسفية القائمة على المادية الفلسفية.

نتائج غير مقصودة:

ولكن علينا أن نتعامل مع أولئك الذين لا يعتبرون الطباطبائي منظِّرًا للأيديولوجية الإسلامية، ولديهم وجاهة في هذا الرأي؛ فهو لم يستعمل هذا المصطلح مطلقًا في كتاباته. وكانت اهتماماته السياسية ذات طابع فكري أكثر من كونها ذات طبيعة عملية، ويتسم خطابه بالطابع الفلسفي أكثر من كونه أيديولوجيًّا، وافتقر إلى أي سمات ثورية في قناعاته. ولا يوجد لدينا أي سبب لكي نعتقد أنه أيَّد الثورة الإسلامية في إيران، بل في الواقع لدينا مؤشرات إلى أنه كان رافضًا للحدث الثوري. ولكن نحن معنيون في هذا المجال ليس بأفكاره الشخصية أو الفكرية ومواقفه السياسية، ولكن بالآثار غير المتوقعة وغير المقصودة لكتاباته. فعن طريق الأجندة الواضحة التي طوَّرها في مواجهة الأجندة الخاصة بالمادية التاريخية والخطاب الثوري الراديكالي الذي مثَّلها، استطاع الطباطبائي بنجاح دخول المعترك الإسلامي الجمعي الذي واجه كلًّا من النظام الملكي والدعاوى الماركسية الراديكالية حول الشرعية، وحتى لو قبلنا أنه لم يشارك الآخرين في الشعور بضرورة مقاومة الملكية بشكل واضح - وهو الأمر الذي عليه أدلة واضحة سوف نناقشها فيما بعد - فقد تشارك في الشعور بأهمية مقاومة الأيديولوجية التي تقدمها القوة الماركسية الراديكالية.

يمكننا أن نفهم انخراط الطباطبائي في الشئون السياسية، ليس فقط في إيران ولكن أيضًا في العالم الإسلامي الأكبر، من خلال هذه المقدمة الافتتاحية التي قدَّمها مطهري في واحدة من محاضراته: «هذا الرجل (نقصد الطباطبائي) هو شخص مهم ونبيل. واحد من الأشياء التي قام بها مؤخرًا كان تعاطفه مع إخواننا المسلمين، أي إخواننا في فلسطين الذين لا يعترف الأمريكيون بحقهم في موطنهم. فقد فتح الطباطبائي حسابين بنكيين أو ثلاثة مع البنك الوطني في إيران (الفرع الرئيسي)، وبنك

بازرجاني (الفرع الرئيسي)، وبنك سيدرات (فرع البازار)، وإذا أراد أي شخص من الحضور يستطيع تدوين رقم الحساب. وبطبيعة الحال فإن هذه الحسابات موجودة باسم الطباطبائي، ومعه آية الله سيد أبو الحافظ موسوي زنجاني، الذي هو شخص مهم للغاية رغم عدم شهرته. وأنا موجود معهم باعتباري خادمًا ومساعدًا وطرفًا ثالثًا يمكنه التوقيع على الشيكات الصادرة من هذه الحسابات. وتم فتح هذه الحسابات بأسمائنا نحن الثلاثة»[1].

ولو كان هناك أي شك فيما يتعلق بالطبيعة السياسية الخاصة بهذه الحسابات البنكية، فقد استكمل مطهري التعليق ساخرًا: «ربما لو أودع كل الإيرانيين كل أموالهم في هذه الحسابات، لن يرقى لما قد يضعه اثنان من اليهود الموجودين في الولايات المتحدة، والقادرين على الحصول على كل الأموال في العالم عن طريق السرقة والربا»[2].

تدريس الفلسفة في قُم:

بحلول عام ١٩٤٤م، كان الطباطبائي قد أسَّس موقعه في قُم. وهناك عدد من التقارير التي تذكر أنه كان وراء تقديم الرسوم المعمارية لإعادة بناء مدرسة الحجتية في المدينة[3]. ويرجع قراره بتدريس الفلسفة في قُم إلى طلب عدد من الطلبة المهتمين بالبعد «العقلاني» في التعليم الإسلامي، والمعروف باسم العلوم العقلية. فقد كان آية الله حاج ميرزا مهدي اشتياني (المعروف في مجال تدريس الفلسفة في قُم) قد غادر قُم واستقر في طهران، وقد تسبَّب هذا الرحيل في خلق فجوة فيما يتعلق بالاهتمامات الفلسفية[4]. وحينما بدأ الطباطبائي في تدريس الفلسفة في قُم، كان الهدف أن تكون هذه المحاضرات قاصرة على عدد محدد من الطلاب؛ ولكن من خلال انتشار المعلومات بين الطلاب، حضر ما يزيد عن مئة طالب المحاضرة

(1) Motahhari. Ehya'-ye Tafakkor e Islami, Op. cit., p. 88.

(2) Loc. Cit.

(3) Hosseini-ye Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., p. 8.

(4) Loc. Cit.

الأولى[1]. وبالتدريج بدأ الطباطبائي في تطوير هذه الدائرة الضيقة من الطلاب، الذين قام بتدريسهم محاضرات منفصلة في التفسير القرآني بالإضافة إلى محاضرات الفلسفة.

وصادف وصول الطباطبائي إلى قُم احتياجًا عميقًا في داخل صفوف طلاب الحوزة. ويتذكر أحد طلابه (سيد عز الدين زنجاني) فيما بعد مدى سعادته وفخره (هو ووالده الذي كان زميلًا في المدرسة مع الطباطبائي) حينما قرر الاستقرار في قُم. وزار زنجاني الطباطبائي وطلب منه تدريس مقرر حول كتاب ملا الصدر **(الأسفار)**، وهو نص فلسفي إسلامي متأخر. وكان جواب الطباطبائي أن أغراضه وكتبه لم تصل بعد من تبريز، وعندها عرض عليه زنجاني نسخته الخاصة من كتاب **(الأسفار)**، التي استخدمها الطباطبائي بالفعل في التدريس ودوَّن عليها بعض الملاحظات[2]. سبق تدريس الطباطبائي لهذا النص وتصادف مع تدريس الخميني له في الفترة نفسها. ولكن بينما كانت محاضرات الخميني الفلسفية قاصرة على مجموعة صغيرة من الطلاب المختارين، فقد اجتذبت محاضرات الطباطبائي العديد من الطلاب[3]، كما أنه حاول التعامل مع عدد أكبر من القضايا المهمة في الفلسفة الأوروبية – حسب فهمه – في كتابه **(أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)**. من الصحيح أن هذه المحاولة كانت محدودة بمعرفة الطباطبائي المحدودة بالفلسفة الأوروبية (وهو الأمر الذي عولج فيما بعد من خلال علاقته الطويلة مع هنري كوربان)، ولكنه كان قادرًا على الشرح لقرائه من الشباب إمكانية إقامة حوار مع مصادر غير إسلامية ومهيمنة في داخل «الفلسفة الغربية». وعلى الرغم من أن معظم أجزاء هذا الكتاب تبقى محاولات خطابية وغير قادرة بشكل أساسي على الاشتباك في حوار ذي معنى مع كل من المادية التاريخية أو الفلسفة الغربية؛ فإنها على الأقل خلقت الانطباع بالإمكانية النظرية لإقامة هذا الحوار، وقد تأكد هذا الانطباع حينما استطاع الطباطبائي الانخراط في الحوار الطويل مع هنري كوربان.

(1) Ibid., p. 9.

(2) Zanjani. *Allamah Tabataba'i: Jame'-c Hekmat va Shari'at*, p. 1

(3) Sobhani. *Maqam e Elmi va Farhangi-ye Allamah Tabataba'i*, p. 5.

هدف الطباطبائي من تدريس ابن سينا وملا صدر في قُم إلى مواجهة تزايد العلمانية، التي وصلت إلى قلب التعليم الديني[١]. وقد زادت عدائية المؤسسة الدينية الشيعية، سواء في قم أو في نجف[٢]، تجاه الطباطبائي خاصة بعدما بدأ في تعليقه على كتاب محمد باقر مجلسي وخلاصته (**بحار الأنوار**)[٣]، الذي كان يُعتبر نصًّا شيعيًّا قديمًا ذا قداسة معيَّنة لا يجب إخضاعه للنقاش الفلسفي. ومن المسائل المهمة التي ناقش فيها الطباطبائي كتاب مجلسي كانت اعتراض الأخير على مبدأ ابن سينا وفكرته أن المعرفة الإلهية هي في مجال العموميات وليس التفاصيل. وجادل الطالقاني في أنه بما أن إدراك مجلسي للقدرة الإلهية يقع في مجال العلم الحصولي فيجب عليه أن يؤمن بأن معرفة الله بالعالم وليس بالتفاصيل، ولكن لو كانت معرفة الله مقررة في مجال الحضور، فحينئذ تكون هذه الثنائية بين العالم والتفاصيل هي مسألة غير ذات صلة[٤]، ولم يكن من الممكن أن تتسامح كل من النجف وقُم مع مثل هذه النقاشات الفلسفية.

مصادر دخله بصفته فيلسوفًا:

شكَّل مصدر دخل الطباطبائي مسألة أخرى ظهر فيها العداء الواضح بين هذه العقلية الفلسفية والمؤسسة الفقهية، فقد كان مصدر دخل الطباطبائي الأساسي يعتمد على إيراد من قطعة أرض ورثها مع أخيه في بلدتهم الأم (شهد آباد) في تبريز في شمال غرب محافظة أذربيجان. قال الطباطبائي عن هذه الأرض: «لقد كانت هذه الأرض في حوزة عائلتنا خلال مئتين وسبعين عامًا، وتمثِّل زراعتها مصدر الدخل الرئيسي لنا. ولو تمت مصادرتها، فإن مصدر دخلنا سينقطع وسنكون في وضع سيئ للغاية»[٥].

---

(1) Zanjani. Allamah Tabataba'i: jame' e Hekmat va Shari'at, Op. cit., p. 3.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

(4) Dynani. *Allamah Tabataba'i va Nazar e Motekalleman dar bareh-ye Elm e Khodavand beh joz'iyyat*, p. 9.

(5) Hosseini-ye Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., p. 57.

وعلى الرغم من امتلاكه هذه الأرض والدخل الناتج عنها، فإن الطباطبائي لم يعش حياة مرفهة. ويُروى أنه استأجر منزلًا في قُم مقابل ثمانين تومان في الشهر (ما يساوي حوالي ١٠ دولارات بالسعر الرسمي أو ما يقل عن دولار واحد بسعر السوق الحالي)، ويذكر بعض طلابه أن هذا المنزل كان صغيرًا للغاية لدرجة أنه لم يستطع استقبال الطلاب فيه[1]، وكثيرًا ما كان ينخرط في نقاشات فلسفية على عتبة داره[2]. وكان نبل الطباطبائي يصل إلى درجة أنه قال في ذات مرة إنه «كان مستعدًا للعمل مقابل ثلاثة تومان في اليوم بدلًا من أن يقترض من أحد»[3]. وحصل الطباطبائي على بعض العائدات من نشر كتبه، وكان هذا مصدر دخل رئيسيًا له، ولكنه لم يكن كافيًا؛ حيث ورد عنه أنه ظل أعوامًا طويلة يعاني من كثرة الديون[4]، ولكنه كان يرفض أي مساعدة من أصدقائه أو من عائلته القريبة.

السؤال الرئيسي في هذا السياق يتعلق بالسبب الذي لم يجعل الطباطبائي يحصل على نصيبه من الخمس أو الضريبة الدينية التي تُحسب على أساس خُمس دخل المسلم سنويًّا. فُرضت هذه الضريبة تاريخيًّا على سبعة أنواع من الملكية: (الغنائم، والمناجم، وما تم الحصول عليه من البحر، والدخول من التجارة والزراعة، وحينما يُخلط مال حلال بمال حرام، والكنوز التي يحصل عليها من تحت الأرض، وأرض مملوكة لمسلم يتم نقل ملكيتها إلى شخص ذمي). هذا الخُمس عادة ما يقسَّم إلى ستة أجزاء؛ ثلاثة منها يُطلق عليهم سهم الإمام والثلاثة الأخرى تُخصَّص لليتامى والفقراء وغيرهم. وخلال فترة غيبة الإمام الثاني عشر فإن سهم الإمام يُعطى لعلماء الدين الشيعة لكي يقوموا بتوظيفها وإنفاقها على حسب رؤيتهم. وفي العادة يقوم كبار رجال الدين بإنفاق جزء من سهم الإمام على طلاب العلوم الدينية (مصاريف الدراسة والإقامة)، ويبقى سهم الإمام في يد كبار رجال الدين الذي سيشرف على توزيعه على المدرسين والطلاب في داخل الحوزة العلمية. ولكي يصبح الشخص

(1) Mesbah. Naqsh e Allamah Tabataba'i dar Ma'aref-i Islami, in Anonymous (ed.). Yad-nameh-ye Allamah Tabataba'i, Op. cit., p. 198.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., pp. 198: 199.

(4) Ibid., p. 199.

مستحقًّا لمثل هذا الدخل، يجب على الطالب أن يدرس الفقه وأن يقوم الأستاذ بتدريس المنهج نفسه. بالإضافة إلى ذلك، هناك متطلب إضافي على الأساتذة؛ إذ يجب عليهم أن يكونوا قد قاموا بإصدار عدد من الفتاوى لكي يصبح من حقهم الحصول على جزء من سهم الإمام من قِبل هذا الجمهور المحدد.

على المستوى الفني، لم يكن الطباطبائي متمتعًا بمثل هذه المواصفات للحصول على سهم الإمام. فعلى الرغم من علمه الوافر في مجال الفقه الشيعي، فإنه كان بشكل أساسي فيلسوفًا، وشارحًا للقرآن، وشخصًا مفكرًا، ولكنه لم يقم بتدريس الفقه ولم يُصدر أي فتاوى. ووفقًا لطلابه، فقد «اختار بشكل واعٍ ألا يفعل ذلك منذ البداية»[1]. وانطلاقًا من كبريائه وترفُّعه عن مثل هذه الأمور الدنيوية، فقد اختار ألا يقبل سهم الإمام. وكما يذكر العديد من تلاميذه فقد عانى عدد من كبار علماء الدين الشيعة من هذا الوضع. فعلى سبيل المثال، فإن كلًّا من آية الله شيخ جواد بلاغي النجفي، وآية الله حاج شيخ أقا بوزورج طهراني وعلامة أميني؛ كانوا من ضمن كبار علماء الدين الشيعة الذين عانوا بشدة نتيجة عدم وجود دخل ثابت لهم. ويسأل أحد الطلاب السابقين للطباطبائي - الذي أصبح هو شخصيًّا من كبار الفقهاء - سؤالًا مؤثرًا: «لماذا يجب على مثل هؤلاء الأشخاص الذين قضوا حياتهم في دراسة فروع معينة من المعرفة؛ مثل: الفلسفة والغنوصية والفقه وتفسير القرآن والتراث النبوي والإمامي والتاريخ والسير وغيرها، وعلى الرغم من معرفتهم الفقهية الواسعة؛ لماذا يجب عليهم أن يعيشوا حياة بسيطة، ولماذا عليهم أن يعانوا من مصاعب عدة من أجل أن يعيشوا بكرامة وعزة، بينما هم يساعدون الإسلام ويستجيبون إلى احتياجات المسلمين في أفرع المعرفة المختلفة، ويقومون بتدعيم الجبهات المختلفة، ويحافظون على سلامة المدرسة الشيعية!»[2].

على المستوى التاريخي، فإن الإجابة عن مثل هذا السؤال تتضمن أن نفقات العلماء المسلمين من خارج حقول الفقه التقليدية، كالفلسفة والطب، كانت تقع على عاتق أشخاص إما يمولهم حاكم ما مثل حالة ابن سينا، أو كانت لديهم ثروات

(1) Hosseini-ye Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., p. 57.

(2) Ibid., p. 58.

خاصة مثل ملا صدر. وفي التاريخ الإيراني الحديث، كان الفلاسفة المسلمون من أمثال سيد جلال الدين اشتياني وجلال هومائي ومرتضى مطهري والسيد نصر؛ يشغلون مناصب تدريسية في جامعات طهران أو مشهد، ومن ثَمَّ يُعتبرون موظفين في الحكومة. ولكن الفلاسفة من أمثال الطباطبائي، الذي اختار أن يبقى إلى جوار المقاعد التقليدية في التعليم، أي قُم؛ فقد سقطوا بين المجالين، فلم يستفيدوا من المجال الأكاديمي الذي تدعمه الدولة، كما لم يستفيدوا كحال سلفهم الذين لم يكونوا محميين ماديًّا من قِبل المؤسسة الفقهية.

مواجهة بين الطباطبائي وآية الله البروجردي:

لم تقتصر معاناة الطباطبائي في تدريس الفلسفة في قُم على الجانب المادي فقط، فعقب وصوله إلى المدينة وحينما بدأ تدريس كتاب ملا صدر **(الأسفار)** في محاضرات كان يحضرها ما يقرب من مئة طالب، أصدر آية الله البروجردي (المرجع الشيعي الأعلى في إيران) أوامره بإيقاف المخصصات المالية لكل الطلاب الذين كانوا يحضرون دروس الطباطبائي[1].

تمثِّل تطورات هذه المواجهة كلًّا من شخصية الطباطبائي وتفاعلها مع مجمل الثقافة الشيعية المدرسية، ومن ثَمَّ سأنقلها بكلماته هو شخصيًّا: «حينما سمعت الأخبار ذُهلت، وتساءلت عما يمكنني فعله في حالة منع المخصصات المالية عن الطلاب! ماذا يمكن أن يفعل هؤلاء الفقراء الذين أتوا من مدن بعيدة؟ فهذا هو مصدر دخلهم الوحيد. وهل يجب عليَّ بسبب قطع هذه المخصصات عن الطلاب أن أتوقف عن تدريس كتاب **(الأسفار)**؟ وإذا ما فعلت ذلك فسيتعرَّض مسار تعليمهم الديني والعلمي للأذى! لقد كنت أعاني من هذا الموقف، وفي يوم ما وأنا أعاني من الضيق الشديد بسبب هذه الحادثة، كنت أتجول في غرفتي حول الموقد حينما لمحت ديوان حافظ، الذي كان على الطاولة. تناولت الكتاب وفتحته بشكل عشوائي لكي أعرف ماذا يجب على أن أفعل، هل يجب أن أترك تدريس كتاب **(الأسفار)** أم ماذا؟ وكانت الإجابة: أنا لست هذا الحكيم الذي يترك أحباءه

(1) Ibid., p. 60.

وكئوسه[١]. وتساءلت ما هذه المقولة! فهي تشير إلى أن تدريس كتاب (**الأسفار**) أمر ضروري، وأن التوقف عن تدريسه بمثابة ارتكاب خطيئة دينية»[٢].

لم ينتهِ الأمر عند هذا الحد، فالأجزاء التالية ستكشف لنا عن بعض من أهم جوانب الثقافة الفكرية الشيعية، فقد استمر الطباطبائي في تدريس مقرره الفلسفي، وفيما بعد يتلقى رسالة من آية الله البروجردي الذي أعلن فيها: «عندما كنا شبابًا في حوزة أصفهان، درسنا كتاب (**الأسفار**) على يد الراحل جهانجير خان، ولكن كنا عددًا قليلًا وندرسه في السر، وكنا نذهب إلى الدروس في السر؛ ولكن تدريس هذا الكتاب في حوزة رسمية أمر غير مقبول ويجب أن يتوقف»[٣].

لم يكن آية الله البروجردي مجرد أعلى مرجعية شيعية في إيران، وأحد القلائل على مستوى العالم؛ ولكنه استطاع أيضًا أن يضفي مزيدًا من الأهمية على المنصب، وكان يحظى بالاحترام والتوقير بشكل لم يحصل عليه أي من سابقيه. وكانت مدينة قُم بالنسبة له بمثابة «الفاتيكان» بالنسبة للبابا. وفي قلب سلطته، أي شيء يقوله يصبح قانونًا، وخاصة في داخل الحوزة العلمية الأساسية، وهذا القانون سيتم احترامه بشكل أكبر من مجرد كونه صادرًا عن سلطة، ولكنه يستمد قوته من كونه صادرًا عن هذا الموقع الديني. ومثَّل اعتراف المرجعية العليا بأنه تلقَّى تعليمًا فلسفيًّا نقطة تقريب مع العلَّامة؛ ولكن في النهاية كانت أوامره بإيقاف تدريس كتاب (**الأسفار**).

ولكن على الناحية الأخرى كانت الرسالة التي فُهمت من كتاب حافظ تشير أيضًا إلى قناعة الطباطبائي العميقة بأهمية الخطاب الفلسفي، وهو أمر لا يمكن التعامل معه بخفة، ومن ثَمَّ كان رد الطباطبائي (كما ذكر لاحقًا): «رجاءً، أخبرِ السيد البروجردي نيابةً عني أننا درسنا مثل هذه المقررات البسيطة والرسمية، كالفقه

(١) لا أجرؤ على ترجمة بقية هذه القطعة الغزلية، فالواقع أن ترجمة قطعة غزل لحافظ من شأنها أن تكون سببًا للسخرية من المترجم أكثر من كونها قادرة على توصيل رسالة حول معنى القطعة التي تحتوي في الحقيقة على العديد من الطبقات والمعاني والدلالات. ولكن بقية هذه القطعة - كما هو شأن افتتاحيتها - تحث الإنسان على ألا يتردد في فعل الصواب خوفًا من رفض الآخرين، حتى ولو كانوا أقوياء.

(2) Hosseini-ye Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., pp. 60: 61.

(3) Ibid., pp. 61: 62.

وأصوله، ونحن قادرون على تدريس مثل هذه المقررات، ولا ينقصنا أي شيء لتدريس مثل هذه المقررات»[1].

كان الطباطبائي يرغب في توضيح بعض الأمور، فعلى الرغم من اهتمامه بالخطاب الفلسفي وتفضيله تدريس النصوص الفلسفية؛ فقد كان الطباطبائي يرغب في التأكيد على قدرته على تدريس مقررات تقليدية في الفقه الشيعي التقليدي، وكان تعبيره عن هذه القدرات بغرض نفي أي شكوك حول تعليمه وتمرسه فيما يطلق عليه قلب الفقه الشيعي. ووفق الطباطبائي، فإن خطاب البروجردي الذي يركز على هذه المواصفات التقنية يجب أن يُرد عليه بالتأكيد عليها؛ حتى يصبح تدريس الطباطبائي للفلسفة محض اختيار وليس انعكاسًا لعجز ما في تعليمه وتدريبه.

يستطرد الطباطبائي ويجادل مدافعًا عن تفضيله لتدريس الفلسفة، ويكشف عن التزامه العميق للحفاظ على النزاهة الفكرية والعقدية للتشيع في مواجهة هجوم الماركسية في العصر الحديث: «إن السبب الذي أتى بي إلى قُم من تبريز هو إصلاح أفكار طلاب العلوم الدينية حول الحقيقة، ولكي أناضل في مواجهة الأفكار الضالة للمادية وأنصارها. حينما كان سماحة آية الله والطلاب الآخرون يحضرون بشكل سري محاضرات الفلسفة للراحل جهانجير خان؛ كان طلاب الحوزة العلمية ومعظم الناس (الحمد والشكر لله) مسلمين ذوي ضمير متيقظ، وفي ذلك الوقت لم يكن هناك حاجة لوجود جلسات مفتوحة لتدريس الأسفار؛ ولكن في هذه الأيام كل طلاب الحوزة الدينية يأتون إلى المدينة محمَّلين بحقائب مليئة بالشكوك والأسئلة، وعلينا في هذه الأيام أن ننتبه إلى احتياجات هؤلاء الطلاب، علينا أن نَعُدَّهم بشكل جيد للنضال ضد الماديين، علينا أن نعلِّمهم الفلسفة الإسلامية الصحيحة. وأنا لن أتخلى عن تدريس الأسفار»[2].

---

(1) Ibid., p. 62.

(2) Loc. Cit.

لم تكن الأفكار الماركسية وتغلغلها في معقل الفكر الشيعي قاصرة على قُم، فقد ذكرت إليزابيث فيرنيا، عام ١٩٥٧م في أثناء زيارتها لكربلاء، أن الحجاج أحضروا معهم الحشيش والتوابل والسجاد لكي يتاجروا في كربلاء، كما نقلوا بعض الأمراض مثل الكوليرا والجدري، وقد أبغضهم الحراس لأنهم كانوا يوزعون أيضًا منشورات ماركسية.

Fernea. *Guests of the Sheik*, p. 218.

لا تكشف لنا هذه الرسالة فقط عن جانب الشخصية القوية للطباطبائي، ولكنها تكشف أيضًا عن عمق قناعاته حول طبيعة التحديات التي تواجه التشيع والطريق الأفضل لمواجهتها. كما يكشف لنا تصريح الطباطبائي حول السبب الحقيقي الذي أتى به من تبريز إلى قُم عن خطورة التحدي الذي كان يدركه في ذلك الوقت، وكذلك فإن تأكيده على أن «كل طالب يأتي إلى المدينة حاملًا معه حقائب مليئة بالشكوك والأسئلة»؛ يوضح إدراكه أن الأيديولوجيات الراديكالية العلمانية قد وصلت إلى قلب المؤسسة الشيعية؛ فقد كان مدركًا التهديد الجدي المتمثل في الراديكالية المتزايدة وسط صفوف العلماء الشباب في قُم، واهتمامهم المتزايد بالفلسفة المادية وتداعيات ذلك على إيمانهم في صحة التشيع. وفيما بعد حينما كتب الطباطبائي رده الشهير على المادية في كتابه (**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**). فمن السهل علينا أن نرى أن الجمهور الأساسي كان هو طلاب الحوزة العلمية أكثر من أي جمهور علماني في طهران. وحينما كتب مطهري تعليقه المطوَّل على نص الطباطبائي، استطاع هذا النص الوصول إلى جمهور أكثر علمانية.

ولكن لكي نفهم درجة التقدير والتوقير التي حكمت الطباطبائي في رده على رغبات آية الله البروجردي، يجب أن نلاحظ خاتمة رسالته، التي قال فيها: «وعلى الرغم من كل هذا، فأنا أعترف بأن آية الله هو السلطة الدينية العليا، وإذا أمرني بالتوقف عن تدريس الأسفار، فإن السؤال هنا يأخذ منحًى مختلفًا»[1]. هذا الاعتراف من قِبل الطباطبائي بأن آية الله البروجردي هو السلطة الدينية العليا (حاكم الشرع) هو حق للطباطبائي، فالاعتراف بمرجع تقليد أو بفقيه على أنه حاكم الشرع هو امتياز وحق لكل شيعي، وفي حال اعترف الطباطبائي بهذا الأمر لآية الله البروجردي، فهذا يجعل رغباته قوانين وأي مخالفة لها تُعَد بمثابة مخالفة لإمام الزمان.

كان من المستحيل أن يخسر الطباطبائي هذه القضية القوية أمام آية الله البروجردي، فهو أيضًا كان يعيش ويقوم بالتدريس في قُم، وكان يتعامل مع الطلاب

---

(1) Hosseini-ye Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., p. 62.

لتحليل مهم جدًا نُشر بعد الثورة عن دلالة الفلسفة في مرحلة ما قبل الثورة:

Ardakani. “Defa' e az Falsafeh” in Anonymous (cd.). Yadnameh-ye Allamah Tabataba'I, Op. cit.

الشباب، وكان واعيًا بانتشار المادية والأفكار اليسارية في داخل بلاده وفي داخل صفوف مدينة قُم، ولا بُدَّ أنه كان يتخوف أيضًا من الانحراف في إيمان الإيرانيين؛ ولكنه كان على الأغلب يرى أن مواجهة هذا الخطر يجب أن يكون من خلال تقوية صفوف المؤسسة الدينية والسيطرة بشكل أكبر على تعليم الطلاب الديني. من ناحية أخرى، فإن حجة الطباطبائي في الدفاع عن الفلسفة الإسلامية باعتبارها حصنًا ضد الحملات المادية لم يكن من الممكن إهمالها، ففي النهاية قام آية الله البروجردي بحضور محاضرات سرية حول كتاب **(الأسفار)** في أصفهان.

يخبرنا الطباطبائي أنه: «بعد هذه الرسالة، لم يشتكِ آية الله البروجردي مرة ثانية. وقمنا بتدريس الفلسفة من كتاب ابن سينا **(الشفاء)** وملا صدر **(الأسفار)**، وغيرها من النصوص المشابهة لسنوات عديدة»[1]. واستمرت العلاقة بين الاثنين ودية ودافئة. «وفي أي وقت تقابلنا مع آية الله، كان يحيينا بكل احترام. وفي إحدى المرات أهدانا نسخة ضخمة من القرآن، التي كانت من أفضل وأدق نسخ القرآن»[2]. ربما كانت هذه طريقة آية الله في الاعتراف بالدور الذي يلعبه الطباطبائي، وتذكيره بأنه على الرغم من كل الخلافات بين الفقهاء والعلماء الشيعة، فإنهم جميعًا يتفقون على صحة القرآن، الذي كان يجب الحفاظ عليه دائمًا في قلوبهم وعقولهم.

الطباطبائي الفيلسوف بامتياز:

يمكن اعتبار الطباطبائي فيلسوفًا إسلاميًّا متخصصًا في كل من تراث ابن سينا وملا صدر، ومن خلال هذه الأعمال كان يبحث عن إجابات لما اعتبره أهم مشكلات العصر. فمنذ عصر ملا صدر، كانت هناك محاولات جادة من أجل إيجاد خطاب متوازن يجمع بين المبادئ الشيعية الفقهية ومبادئ المدرسة المشائية بشكل يتناسب مع اللغة الصوفية. وظلَّ الطباطبائي وفيًّا للتقاليد الصدرية التي حاولت تدعيم الوحدة العالمية والمعرفية الخاصة بكل هذه الخطابات. وبالنسبة إليه فإن وجود الله – باعتباره الضرورة المعرفية الأعلى للميتافيزيقا الإسلامية – يمكن إثباته من خلال استخدام حجة ابن سينا ومنطقه الذي تبنَّاه ملا صدر، والذي يقسِّم الوجود إلى: ١)

(1) Hosseini-ye Tehrani (cd.). Mehr e Taban, Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

الوجود المستحيل، ٢) الوجود المشروط (المرتبط في وجوده بوجود الضروري، ٣) الوجود الضروري (الذي لا يمكن وجود أي شيء دون وجوده)[١]. ولذلك فمنطقيًّا فإن وجود الله هو وجود ضروري أعلى، والذي تستمد منه كل الموجودات المشروطة وجودها. هذا الوجود الضروري - الموجود في جوهره - هو وجود لا نهائي[٢]. بعبارة أخرى، لا توجد قيود أو حدود على جوهره، وحسب المنطق فهذا الوجود الضروري لا يمكن إلا أن يكون واحدًا[٣]، وكل شيء آخر هو متضمَّن فيه[٤].

ما الذي يمكن أن تقدمه حجة ابن سينا في الفلسفة اللاهوتية بلغتها الغارقة في مصطلحات العصور الوسطى لحل المشكلات الملحَّة في الحداثة؟ حاول الطباطبائي توظيف هذه الفلسفة بشكل أساسي في مواجهة المادية، على اعتبار أنها التحدي الأهم في مجال الأيديولوجيات الوافدة (العلمانية)[٥]. وانطلاقًا من مبادئ الفلسفة الإسلامية، اعتقد أنه نجح في تقليص الماركسية إلى مجرد مغالطة منطقية[٦]. ووفق فهمه لبعض المصطلحات، اعتبر أن «الواقعية» تتناسب مع الفلسفة الإسلامية، بينما اعتقد أن «المثالية» تتوافق مع المغالطة المنطقية للماركسية[٧]. وبهذا المنطق كان يرى الطباطبائي أنه استطاع توحيد فهم الماركسية على أنها ضد كل الأديان بما فيها الإسلام، ومن ثَمَّ فقد عرَّف الماركسية على أنها ضد الفلسفة، أما الفلسفة الإسلامية فهي التي تستجيب وتهتم بالوجود الحقيقي ومشكلاته (ومن ثَمَّ نفهم العلاقة بين الفلسفة والدين). والفلسفة الإسلامية هي فلسفة واقعية؛ لأنها قبلت حقائق الوجود خارج فهم العقل البشري، بينما الماركسية كانت مثالية؛ لأنها أعطت

---

(1) Tabataba'i. *Maqalah fi Al Tawhid*, pp. 22: 26.

(2) Ibid., p. 23.

(3) Ibid., p. 24.

(4) Loc. Cit.

(5) Ardakani. “Defa' e az Falsafeh” in Anonymous (ed.). Yadnameh-ye Allamah Tabataba'i, Op. cit., pp. 29: 56.

(6) Ibid., p. 43.

(7) Ibid., p. 44.

الأولوية للإدراك على حسب العقل البشري[1].

بين الفقه والفلسفة:

استطاع الطباطبائي تطوير فهم دقيق للاحتياجات السياسية والأيديولوجية لعصره، ففور وصوله إلى قم فهم عدم كفاية المناهج التعليمية لتسليح طلاب الحوزة بالأدوات المفاهيمية؛ لكي يستطيعوا مواجهة تحديات العصر. وكما ذكر أحد طلابه السابقين: «لكي يكون لدينا مجتمع قادر على مواجهة الثقافات الأخرى، وقادر على حماية هويته الثقافية في مواجهة الأجانب، وقادر على إثبات صحة أيديولوجيته في مواجهة الأيديولوجيات الأخرى؛ نحتاج إلى مناهج تدريسية أخرى بالإضافة للموجود حاليًّا»[2].

كذلك يُروى أن الطباطبائي صرَّح: «حينما أتيت إلى قُم، قمت بفحص مناهج الحوزة، وتفكرت في احتياجات المجتمع الإسلامي، ولم أجد توافقًا بين ما هو مطروح في الحوزة وهذه الاحتياجات. ولكي نستطيع الدفاع عن أفكارنا في مواجهة الآخرين، يحتاج مجتمعنا لقوة الحجج العقلية»[3].

واعتبر الطباطبائي أن الدفاع عن الدين «في مواجهة الشكوك التي تثيرها مدارس الفكر الغربية ضد المبادئ الإسلامية»[4]؛ مهمته الأساسية في قُم. وبدأ في تدريس الفلسفة، والشروح القرآنية والأخلاق[5] خصوصًا لتحقيق هذا الهدف. ونجد العديد من تلاميذه السابقين يشيرون إلى «أن هذه الأنشطة التي قام بها الطباطبائي

(1) ja'fari. “Falsafeh-ye Gharb az Did-gah e Allamah Ostad Sayyid Muhammad Hossein Tabataba'i Qaddasa Sirrahu” in Anonymous (ed.). Yadnameh-ye Allamah Tabataba'i, Op. cit., pp. 57: 86, especially p. 80.

(2) Mesbah. “Naqsh e Allamah Tabataba'i dar Ma'aref-i Islami”, in Anonymous (ed.). Yadnameh-ye Allamah Tabataba'i, Op. cit., p. 196.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., p. 197.

(5) Loc. Cit.

مكافئة ومشابهة للجهود التي قام بها الخميني في المجال السياسي»[١]. ولكي يكون قادرًا على مواجهة الأفكار الغربية المستوردة، ولكي يكون قادرًا على إعداد الأساس الأيديولوجي للثورة؛ كان على الطباطبائي أن «يتحلى بشجاعة مماثلة لشجاعة الخميني في المواقف السياسية»[٢]، وكان عليه التعامل مع الصعوبة الأساسية التي واجهته حينما وصل إلى قُم لتدريس الفلسفة، تلك الصعوبة المتمثلة في العداء التاريخي بين المدرستين التقليدية والعقلانية في الخطاب الإسلامي؛ ولذا يجب أن نفهم معارضة آية الله البروجردي لتدريس الطباطبائي للفلسفة في هذا السياق. يقاوم بعض من تلاميذ الطباطبائي الأتقياء الاعتراف بهذا الأمر بشكل علني[٣]، ولكن في مرحلة ما بعد الثورة، أصبح من السهل عليهم الإشارة إلى استمراره في التدريس تزامنًا مع ما كان يدرسه الخميني قبل نفيه إلى النجف.

الفلسفة والدين والأجندة السياسية:

إن التفرقة التاريخية بين كل من الخطاب الفلسفي والخطاب الفقهي كثيرًا ما تسبَّب في اتهام الفلاسفة الإسلاميين بعدم التدين. ومنذ ابن سينا ووصولًا إلى ملا صدر، حرص الفلاسفة المسلمون على اتخاذ إجراءات إضافية من أجل توثيق تدينهم بشكل علني. وفي عصر الأيديولوجية الإسلامية، وخاصة في إطار محاولاتها لتعبئة المساندة الجماهيرية، كان من الضروري التأكيد على درجة التدين العامة. فمسألة إخلاص الطباطبائي الحقيقي لأئمة الشيعة كانت جزءًا مهمًّا من تقواه، وكان لا بُدَّ من إظهارها بشكل واضح يتذكره تلاميذه السابقون، فقد كان يمكنه أن يغفر لأحد تلاميذه خطأً فلسفيًّا معرفيًّا بكل تواضع وحب[٤]، ولكنه لم يكن ليتسامح مع أدنى علامات عدم الاحترام لأي من أئمة الشيعة. وكان يشارك

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(٣) على سبيل المثال كتب محمد تقي مصباح: «لست في حل لكي أشرح كل هذه الصعوبات التي واجهها الطباطبائي»:

Loc. Cit.

(4) Ahmadi. “Akhlaq e Allamah va yek Bahth e Falsafi”, in Anonymous (ed.). Yadnameh-ye Allamah Tabataba'i, Op. cit., pp. 169: 186, especially p. 173.

في مجالس العزاء ويبكي علنًا، وذكر أحد شهود العيان أنه «حينما كان يتعلق بمجالس العزاء أو المديح، فقد كان الطباطبائي يترك كل كتبه واهتماماته الدراسية جانبًا»[١].

كان هذا الاستعراض العلني للتقوى الشخصية لا ينفصل أبدًا عن التزامه وإخلاصه في تدريس الفلسفة في قم. ويقدِّم أحد تلامذته السابقين شهادته قائلًا: «بعد إدراكه أهمية تدريس الفلسفة، ترك بالكامل مهمة تدريس الفقه، وهي المهمة الأكثر احترامًا، التي كان من شأنها أن تضمن له موقع المرجعية فيما بعد»[٢].

في الواقع وجد الطباطبائي تناغمًا كاملًا بين الدين والعقل، فمعظم المقولات العقدية كانت متوافقة مع التفسيرات العقلية، فمسائل عقدية مثل بعث الجسد كان يتم التعامل معها بشكل مختلف تمامًا عن التعامل الفلسفي[٣]. ربما من أهم الأشياء التي ربطت معتقدات الطباطبائي الفلسفية والعقدية وأعطت تديُّنه وفلسفته درجة من المعاصرة؛ كان حبه لشعر حافظ. وكثيرًا ما اعترف علانية أن بيت شعر واحدًا من حافظ كان قادرًا في أحيان كثيرة على حل مسائل فلسفية معقَّدة تواجهه[٤].

وكثيرًا ما وقف معاصروه أمام بساطته وتصوفه، وذكر أحد زائريه المتكررين[٥] أنه ذهب لزيارته في قُم، وكان الطباطبائي على وشك مغادرة المدينة إلى مشهد لقضاء الصيف، ومن ثَمَّ لم يكن هناك بساط يغطي الأرض. وحينما أراد الطباطبائي إحضار بساط لكي يجلس الضيف عليه، خلع الضيف عباءته وجلس عليها؛ فكان تعليق الطباطبائي: «في هذا العمر المتقدم، لقد علمتني درسًا مفيدًا»[٦].

---

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 175.

(4) Ibid., p. 176.

(5) Ja'fari. "Falsafeh-ye Gharb az Did-gah e Allamah Ostad Sayyid Muhammad Hossein Tabataba'i Qaddasa Sirrahu", in Anonymous (ed.). Yadnameh-ye Allamah Tabataba'i, Op. cit., p. 60.

(6) Loc. Cit.

الأبعاد الصوفية والفلسفية للإنسان السياسي:

في ظل هذا التصوف والتواضع، امتزج التعلم بالتقوى، وتعامل الطباطبائي مع المشكلات الأيديولوجية لعصره، وواجه تحديات العصر ومتطلباته بمواقف ميتافيزيقية أكثر من كونها سياسية. ورُوي أنه كثيرًا ما قال: «ليس لدينا شيء أكثر أهمية لنفعله من التركيز على صنع أنفسنا»[1]، فكل من البعد الأزلي والبائد للإنسان، الذي يجب عليه التحرك خلاله، هو أمر يبدأ منذ ما قبل الأبدية إلى ما بعدها، وفي خلال هذه الرحلة ما بين الاثنين، فوظيفة المجتمع الإسلامي - باعتباره ضابطًا لصنع الإنسان السياسي المسلم - هي تسهيل مهمة صنع «الذات». فهناك أولوية أخلاقية للإسلام وأدواته المؤسسية حول الدور الذي يلعبه، باعتباره الهيئة أو الجهة المسئولة عن مساعدة الإنسان للوصول إلى ذاته، ومن ثَمَّ فإن اليقين المرتبط بالمسائل العقدية يترجم فورًا إلى مسائل سياسية. ولا يوجد أي خطاب قادر على ادِّعاء الحقيقة أكثر من لغة القرآن بقدرتها على ادِّعاء الحقيقة والصحة، ولو وجدت أي دعاوى نسبية مشابهة فإنها بحكم الواقع ستعني أن ادِّعاء القرآن هو نسبي أيضًا. وبما أن لغة القرآن لا يمكن التعامل معها على أنها نسبية، في ضوء علاقة الإسلام بالحقيقة، فمن ثَمَّ فإن أي تحدي سياسي أو أيديولوجي للإسلام هو بحكم الواقع غير شرعي.

انطلاقًا من هذا، فإن هذا القائد الروحي يفكر ويكتب في سياق شروط مفيدة ومتعلقة بأفكاره حول المعتقدات الصوفية المثالية، فمن بين أهم اهتمامات الطباطبائي نجد مسألة «إقامة القواعد الخاصة باليوتوبيا»[2]، ولا يمكن لمثل هذه القناعات حول اليوتوبيا أن توجد إلا بناءً على افتراضات تتعلق بالسلطة الأخلاقية التي ترى أنها تمتلك الحقيقة في كليتها الشاملة. ويرجع الأمر لهذه القناعة الصوفية بالكلية والصحة حينما تتم ترجمتها إلى المجال السياسي، إلى أنها بشكل واضح أو ضمني تنفي احتمالية وجود أي شيء آخر، وهو الأمر الذي يعني بمصطلحات الصوفية أن «الإنسان وفق ممارسات الصوفية، سيصل إلى مرحلة يستطيع فيها أن

(1) Amoli. *Allamah Tabataba'i dar Manzarah-ye Erfan e Nazari va Amali,* p. 3.

(2) Ibid., p. 6.

يرى البشر على حقيقتهم الداخلية وصفاتهم الخفية»[١]، والاقتراح بأن الطباطبائي قد وصل إلى مثل هذه المرحلة لا يمكن فهمه من خارج الإطار الإسلامي.

هناك أيضًا الافتراض الإشكالي، الذي يقول إن المعلم الصوفي استطاع تجاوز الوقائع الدنيوية، وإنه على الرغم من وجوده وحضوره في العالم المادي؛ فإنه في الحقيقة موجود في الحضور الإلهي[٢]. ويعني الإيمان بهذا أن المسائل المتعلقة بهذا العالم - سواء أكانت سياسية أم غير ذلك - يتم التعامل معها من مكانة روحية وقدرة صوفية تجعل مسألة استسلام الآراء والأفكار المعارضة لها مجرد وقت؛ حيث إنه ليس لديها أي فرصة في أن تمثل تحديًا حقيقيًّا. فحينما يعتقد بقوة أن «الصوفي موجود بالجسد مع البشر، ولكن قلبه مع الله»[٣]، فحينئذ يكون التعامل مع مثل هذا الشخص بإيمان وبتصديق كامل. وفي هذه الحالة من القرب الشديد للسلطة والذات الإلهية، هناك اعتقاد متزايد بأن الصوفي يمتلك صفات إلهية للدرجة التي يجب أن تكون تصريحاته ومقولاته كأنها بمثابة خطاب قرآني. لا يمكن في هذه الحالة لأي لغة أو خطاب (سياسي أو غير ذلك) أن يقترب من هذه المكانة، كما يظهر في المقولة التالية المنسوبة لملا صدر من القرن السادس عشر، التي نُسبت من بعده للطباطبائي «الموت لفلسفة لا تتوافق مبادؤها ومقولاتها مع القرآن والتراث النبوي»[٤]. وتظهر الأبعاد السياسية لمثل هذه المقولات الصوفية والفلسفية خاصة عند مواجهتها بـ «الغرب». وتم تصوير كل من ملا صدر والطباطبائي على أنهما دليل على الإرادة الإلهية ورحمتها؛ حيث أرسلهما إلى المسلمين لتقديم البدائل الفكرية والروحية «في الوقت الذي كان الغرب يحاول اجتذاب الناس لأفكاره المادية»[٥].

---

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 8.

(3) Loc. Cit.

(٤) حول أفكار الطباطبائي عن طبيعة المعتقدات الدينية:

Islamic Teachings, pp. 43: 66.

(5) Amoli. Allamah Tabataba'i dar Manzareh-yc Erfan e Nazari va Amah, Op. cit., p. 11.

هذا الموقع الروحي الذي واجه منه الطباطبائي العالم المادي مكّنه من إدراك البعد الاجتماعي للإسلام على أنه شرط لا بُدَّ منه، واعتبر الطباطبائي المجتمع الإسلامي - بالمعنى العالمي للمصطلح - مكافئًا أو معادلًا لدعواه لامتلاك الحقيقة. وتفترض العدالة الاجتماعية - باعتبارها انعكاسًا للعدالة الإلهية - واقعًا متجاوزًا آنية المقتضيات التاريخية. ولأن الحياة الاجتماعية هي مسألة طبيعية بالنسبة للإنسان، ولأن الإسلام بطبيعته يهتم بالاحتياجات الطبيعية للإنسان، فمن ثَمَّ تصبح العدالة (التي هي الشكل الممكن للتنظيم الاجتماعي) لصيقة بالإسلام في ذاته. وتحقيق هذه الحالة المثالية الاجتماعية ممكن فقط من خلال الدول الثيوقراطية التي يمكنها مواجهة الظلم والفساد على أسس أخلاقية. وما يترتب على هذا بشكل منطقي وفوري، وبناء على الطبيعة الإسلامية للدولة النموذجية، هو ضرورة المعرفة بما هو جيد وما هو شر كما هو موصوف في الدين. والأشخاص الأكثر تأهيلًا للقيام بهذه الأدوار هم أطباء القانون الشيعي (أي علماء الدين).

ومن أجل أن يقوم هؤلاء بهذه المسئوليات الاجتماعية، فهناك احتياج لتغيرات على مستوى التصوف ومستوى الفقه. وكان لدى الطباطبائي ميلًا فلسفيًّا معتدلًا تجاه التصوف. فبالإضافة لدروسه المعتادة حول الفلسفة الإسلامية وشروح القرآن، عقد عددًا من الجلسات غير الرسمية حول التصوف، وفي هذه الجلسات كان يتجول مع تلاميذه في الحدائق المجاورة لمناقشة أمور التصوف[1]. وانعكست هذه القناعات الصوفية والفلسفية على شروحه للقرآن، ويتضح هذا ليس فقط من مجلداته الضخمة حول شرح القرآن، ولكن من اهتمامه الأساسي بالإشارات الفلسفية والصوفية والأخلاقية. ويذكر تلاميذه أنهم طلبوا منه أن يدرس لهم نصين من النصوص القديمة في التصوف الإسلامي، وهما كتاب تعليق قويسري على كتاب ابن عربي (**فصوص الحكم**)، وكتاب ملا عبد الرزاق كاشان للتعليق على كتاب (**منازل السائرين**). ورغم موافقته، فقد ظل يؤجل المسألة إلى أن أدرك طلابه أنه يفضِّل التدريس من القرآن أكثر من أي نص آخر[2].

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

كان الاهتمام الأقرب للطباطبائي هو التفاعل بين الخطاب الفلسفي والخطاب الصوفي؛ فأحدهما مؤسَّس على الحجج العقلانية والطرق المنطقية، والآخر قائم على التجربة المباشرة والنور الإدراكي. وبين إدراك الواقع بالعقلانية، والحقيقة بالتجربة الصوفية؛ بحث الطباطبائي عن طريق للنقاش والجدال الإيجابي. وفي سبيل تعليمه هذه الحجج لطلابه استخدم عددًا من المراسلات بين سيد أحمد كربلائي (الغنوصي المعروف)، وحاج شيخ محمد حسين الأصفهاني كومباني (الفيلسوف المعروف). ففي سياق هذه المراسلات، تناقش كل من الغنوصي والفيلسوف، انطلاقًا من مناهجهما، حول جوهر أصل الوجود، وفي مواجهة خبرة الوجود المرتبطة بالتعدد. بطبيعة الحال، كتب الطباطبائي عددًا من التعليقات حول بعض هذه الرسائل، التي لم تُنشر أو تتاح للآخرين[1]؛ ولكنه كان من الواضح أن الطباطبائي اتَّبع خبرة ملا صدر إبان عهد الدولة الصفوية، وكان راغبًا في إعطاء الشرعية لهذه الرسائل بين الإدراك التجريبي والفكري للواقع.

والسؤال هنا يتعلق بالهدف من إعادة بعث مثل هذه الجدالات القديمة في مواجهة الهجوم العلماني، يمكننا أن نقترح مستويين من الأهداف. فبشكل مباشر، ومن خلال الأمثلة المعاصرة، حاول الطباطبائي ربط هذه الجدالات القديمة بالواقع المعيش بشكل مباشر وفوري. ولكن هناك مستوى آخر ربما يكون أكثر أهمية، فقد حاول الملاءمة بين البُعد النفسي (أو الصوفي) والبُعد العقلاني (أو الفلسفي) في المثقفين العلمانيين المستوردين من «الغرب»؛ لكي يحرمهم من أي قدرة على الادعاء بفهم واقع الظروف البشرية.

الرجل النهضوي ومعلِّمه:

احتاج الأمر لشخصية ذات سمات خاصة لكي تستطيع تجسيد هذين النمطين من السلطات الروحية والفكرية، فقد كان من الضروري أن تتخذ هذه النقاشات التاريخية الأرشيفية سمات أشخاص معاصرين حتى يمكن أن تكتسب صلة مع الواقع السياسي وأغراضه. تخيَّل شخصًا من عصر النهضة وعلومها، في الواقع كان الطباطبائي نموذجًا لهذا الشخص، وكان تمكُّنه من شروح القرآن والخطاب الفلسفي

(1) Ibid., pp. 11: 12.

والتقاليد الغنوصية وعلوم الفقه والتشريع؛ يكافئ تمكُّنه من الرياضيات وعلوم النجوم والآداب. ولكن الأهم من ذلك هو تأسيس سلطته على طلابه المباشرين وغيرهم، يجب أن تكون مبنية في سياق التاريخ الطويل للفلسفة الإسلامية وطرق تدريسها.

أما أستاذه الموقر، فهو حاج ميزا علي قاضي الطباطبائي (١٨٦٨: ١٩٤٦م)، الذي درَّس له الفلسفة بالإضافة إلى العديد من السمات الأخرى كالمشاعر والاحتفاليات، مما جعل الطباطبائي مثالًا حيًّا على الباحث الذي يرغب طلابه في تقليده واتباع خطواته، «كان أستاذنا الطباطبائي يمتلك الكثير من الحب والاحترام لمعلمه الراحل قاضي، وكثيرًا ما كان يتواضع أمام سيرة أستاذه، وحينما كانت تأتي سيرته كان يستخدم ألفاظ احترام وتوقير؛ مثل: السمو والرهبة، والأسرار الإلهية، والوحدة الإلهية، والفضيلة، والحالات الروحية»[1].

ويتذكر أحد طلابه[2] كيف رفض الطباطبائي أن يضع أي عطر لسنوات طويلة بعد وفاة أستاذه، وتشير هذه الحركة الرمزية إلى الأخلاق التي تحكم العلاقة بين الأستاذ والتلميذ؛ مما أضفى هالة من السلطة على الطباطبائي وجعل طلابه يتذكرون هذه الأفعال بكثير من الإعجاب والإخلاص. يجب أن نفهم هذه السمات في ضوء مسألة أخرى تتعلق بطول عمر كل من الطباطبائي وأستاذه (كلاهما عاش حتى الواحد والثمانين وأطلق عليهما لقب قاضٍ)، وهو الأمر الذي جعل الطباطبائي يصل في سلطته إلى أبعاد ميتافزيقية.

إن هذا الإعجاب المبني على دعائم علمية وأكاديمية في طبيعتها، له تداعيات سياسية قوية، فهي تنشئ مجموعة من الترابط الجماعي التي تمتد ما وراء مجرد حضور محاضرات الطباطبائي في الفلسفة أو التصوف، فهذه المجموعة المترابطة ضمت عددًا من الطلاب الذين أصبحوا فيما بعد رموزًا سياسية كبيرة. وشكَّل إخلاصهم للطباطبائي رابطة مشتركة جمعت بينهم، ليس فقط على مستوى الفلسفة؛ ولكن أيضًا على مستوى التقارب الأيديولوجي والسياسي. وبالتالي هذه الرابطة لا

(1) Hosseini-ye Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., p. IS.

(2) Loc. Cit.

تتعلق فقط بدروس هذا الأستاذ الأخلاقية والفلسفية والصوفية، ولكن تمتد لتكون تجربة أخوية أكاديمية بين الطلاب سيكون لها تداعيات سياسية مباشرة.

ما يحافظ على هذه المجموعة المترابطة هو وجود رموز الاحترام والتوقير التي تنتقل وتبقى عبر التاريخ. كما يستمر هذا الترابط من خلال المراسم الرمزية المهمة المستمرة، والقادرة على تحويل شخص مهتم بالتعلم إلى رمز تاريخي ذي سلطة ودلالة على سياقه التاريخي. وسواء أكان الأمر صدفة أم غير ذلك؛ فقد عاش كل من الطباطبائي وأستاذه لمدة واحد وثمانين عامًا، في مشابهة لحياة كل من النبي والإمام عليّ (اللذين عاشا لمدة ثلاثة وستين عامًا)[1]. هذه المشابهة تشكِّل جزءًا مهمًّا من مؤسسة أسطورية قادرة على تحويل شخص عادي ورفع مكانته إلى مصاف أسياد الثقافة الحية.

في هذا السياق المقدَّس للسلطة، فإن خط الأسلاف والأحفاد (خط الأساتذة والطلاب) هو تمثيل رمزي حقيقي للثقافة الحية. وفي النجف، انجذب الطباطبائي إلى حاج ميرزا علي قاضي، الذي كان بالنسبة له قادرًا على الجمع بين السمات الاستثنائية للأستاذ المعلم وصفات التقوى الخاصة بالقديسين. «لمدة خمس سنوات، قضيت أيامي ولياليَّ في حضرة القاضي الراحل، ولم أفوِّت لحظة في حضوره»[2]. امتلك قاضي قدرة خاصة على الثورة، فعلى الرغم من كونه فقهيًا معروفًا، فقد رفض حضور الفصول بشكل منتظم من أجل التدريس، وبدلًا من ذلك استقبل الطلاب في منزله؛ حيث كان يعقد العديد من المحاضرات في الفقه وكان يؤم الصلاة الجامعة أيضًا[3]. وحينما كان الطلاب يحضرون هذه المحاضرات أو الصلوات الجامعة، كان القاضي يعدل طقوسه التصوفية لكي تتناسب مع مستواهم. فعلى سبيل المثال، كانت عادته أن يؤدي صلاة المغرب فور غروب الشمس، ولكن بعضًا من طلابه كانوا يتبعون مدرسة فقهية أخرى فكانوا يطلبون منه الانتظار قليلًا حتى تختفي حمرة الشمس من السماء، وكان القاضي يستجيب. وبالنسبة لمسلم

(1) Ibid., p. 16.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

تقي فإن هذا علامة على الاحترام والتواضع من جانب الأستاذ أمام تلاميذه.

ما أُعجب به الطباطبائي وما تعلَّمه من أستاذه كانت هذه القدرة الاستثنائية على الجمع بين المجتمع والعزلة التي حافظ عليها. فخلال الثلثين الأولين من شهر رمضان، كان القاضي يحافظ على استمرارية محاضراته النهارية ومشاركته في الصلاة الجامعة، ولكن في العشر الأواخر كان يختفي بشكل كامل عن المشهد العام، ولا يمكن الوصول إليه في أي مكان[١].

كان معروفًا عن ميرزا علي القاضي أنه شاعر موهوب، وأنه ألَّف عددًا من القصائد التي لم يكن العرب ليصدقوا أن شخصًا فارسيًّا ألَّفها[٢]. ويُروى أن موهبته جرى اختبارها من قِبل حاج شيخ عبد الله مامقاني (المعروف بخبرته في الشعر العربي، وبأنه قادر على اكتشاف مؤلف الشعر إذا كان غير عربي)، وفي بداية هذا الاختبار بدأ ميرزا قاضي في قراءة شعر مؤلَّف من قِبل شاعر عربي، ثم في منتصف القراءة بدأ في ارتجال بعض الأبيات من تأليفه، وبعد أن انتهى من القراءة سأل الشيخ عن رأيه في أي الأبيات مؤلَّفة من قِبل شاعر فارسي؛ فلم يستطع الشيخ الإجابة! وسواء أكانت هذه الروايات صحيحة أم غير ذلك، لكنها هي بذاتها نوعية القصص التي تشكِّل جوهر التماسك داخل مجموعة العلماء، ففي داخل هذه المشاعر المجتمعية والمواقف يتم تأسيسهم تاريخيًّا ويشعرون جميعًا بالألفة.

كان ميرزا علي القاضي أيضًا هو معلم الطباطبائي في كلٍّ من القرآن وفقه الحديث، وتعلَّم الطباطبائي من أستاذه مسألة تفسير آيات القرآن لبعضها البعض ومن خلال الأحاديث النبوية والإمامية[٣]، وهو ما طبَّقه بعد ذلك سواء في دروسه أو في كتاباته. وقد أثبتت هذه الطريقة أهمية قصوى في مواجهة التفسيرات شبه العلمية التي انتشرت في القرن العشرين. وشكَّل رفض مسألة صحة مثل هذه المقاربات المصطنعة للنص المقدَّس والعلوم الغربية؛ أساسًا صلبًا لتأييد الطباطبائي لمسألة إسلامية الهيكل المعرفي القرآني.

---

(1) Ibid., p. 17.

(٢) كان الطباطبائي نفسه شاعرًا موهوبًا، انظر نماذج من شعره في ص ٥٦ من الكتاب نفسه.

(3) Loc. Cit.

لم يكن انجذاب الشاب الطباطبائي لمعلمه ميرزا علي قاضي مبنيًّا فقط على أستاذيته، ولكنه انجذب بشكل أكبر إلى صفاته المتعلقة بممارساته الصوفية، والتزامه الأخلاقي، وحضوره الروحي، وميله الفطري تجاه المدركات النورانية[1]. وتزامن مع هذه الهالة من الحضور الروحي شعور لا يمكن تجاوزه بالاستقامة الأخلاقية التي فرضت التزامات متبادلة على الأستاذ العجوز وتلاميذه، ومن أهمهم الطباطبائي. فهذا الإحساس القوي بالاستقامة الأخلاقية كان له تأثير واضح ومباشر على التربية الأخلاقية للطلاب، كما كان لها تأثير أهم على المسائل الاجتماعية ذات الصلة. فحينما يرتبط التعليم الأكاديمي بالصحة الأخلاقية، خاصة في سياق متغير فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية؛ فحينئذ تكون الظروف مناسبة لافتراضات تتعلق بالتفوق الأخلاقي مقارنة بباقي المجتمع، وهو ما يتطلب بالضرورة القيام بدور قيادي في المجال السياسي؛ حتى يمكن إنقاذ المجتمع من حالة الفوضى الأخلاقية.

الطباطبائي الأخ:

إن هذه الافتراضات المرتبطة بالتفوق الأخلاقي والمسئولية الأخلاقية هي مسألة متجذرة في الطريقة التي يتربى ويتدرب من خلالها رجال الدين؛ مما يؤثر في النهاية على الطريقة التي يرى بها رجال الدين أنفسهم. وتؤثِّر هذه الطريقة بشكل مستمر على الجوانب الاجتماعية والسياسية المرتبطة بالسلطة السياسية، فسردية التاريخ الشخصي لرجل الدين تتأسس على وجود مطالبات أخلاقية مرتبطة بتحولات ثورية معينة.

بدأ الطباطبائي تعليمه تحت إشراف والده سيد حسين قاضي، الذي كان بدوره تلميذًا لميرزا حسن شيرازي (الفقيه المعروف الذي لعب دورًا مهمًّا في ثورة التنباك)، وكما يتضح من اسمه، فإن الطباطبائي كان من الأشراف (نسل الرسول) من كل من والده ووالدته. فعلى جانب والده يمكن تتبُّع نسبه إلى الإمام الحسن، وعلى جانب والدته فنسله يرتبط بالإمام الحسين[2]، وكانت عائلته عريقة في منطقة أذربيجان. ويتشابه نسب الطباطبائي مع نسب أستاذه ميرزا قاضي في الشرف والأصالة. وأُطلق

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 20.

عليهما لقب قاضي حينما تولّى أحد أجدادهم منصب قاضي أذربيجان[1]. وتوفيت والدة الطباطبائي حينما كان في الخامسة من عمره، وتوفي والده عند وصوله للثامنة. وتشكّلت أسرته من الأخ محمد حسين والأخ الأصغر محمد حسن[2].

استكمل الطباطبائي وأخوه الأصغر تعليمهما في تبريز، تحت رعاية وحماية الوصي عليهما الذي عيَّنه والدهما. ويتشارك الأخوان في ذكرياتهما الطيبة عن طفولتهما في تبريز؛ حيث اعتادا الذهاب إلى التلال والجبال حول المدينة، والأوقات التي قضوها في كتابة الخط والتدرب عليه. وفيما بعد، انتقل الأخوان إلى النجف لمتابعة دراستهما حيث قضيا عشرة أعوام في دراسة الفقه وأصوله، بالإضافة إلى الفقه الإسلامي والفلسفة والتصوف والأخلاق ومقررات في تفسير القرآن، وبعدها عادا إلى تبريز، ربما نتيجة لصعوبات مالية؛ فقد تمت إساءة إدارة ممتلكاتهما في تبريز وكان عليهما العودة إلى مسقط رأسهما، وقضيا عشر سنوات في قرية شاه آباد في تبريز؛ حيث استمرا في الدراسة بالإضافة إلى زراعة الأرض[3].

بعد انقضاء هذه الفترة، ذهب الطباطبائي إلى قُم بينما ظل أخوه محمد حسن في تبريز؛ حيث أصبح فقيهًا معروفًا ومحترمًا[4]، وعُرف عنه حبه ومعرفته بالموسيقى[5]، ويُروى عنه أن كتب نصًّا قصيرًا حول تأليف الموسيقى وتأثيرها على الروح. ووفقًا لكلام الطباطبائي: «كانت هذه دراسة عبقرية، ونادرة في العصر الحديث وليس لها نظير. ولكن بعد أن انتهى من هذه الدراسة، خشي من وقوعها في يد الأشخاص

---

(1) Ibid., p. 21.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 23.
لمناقشة متكاملة حول دلالة مواقف الطباطبائي الفلسفية أثناء الثورة، انظر الفصل الخاص بالطباطبائي في:
Ardakani*. Defa' e az Falsafe*, pp. 9: 69.

(4) Hosseini-ye Tehrani (cd.). Mehr e Taban, Op. cit., p. 23.
لسيرة ذاتية مختصرة بالإنجليزية، انظر:
Tabataba'i. Islamic Teachings, Op. cit., pp. 13: 18.

(5) Hosseini-ye Tehrani (cd.). Mehr e Taban, Loc. Cit.

الخطأ أو الحكام المستبدين، ومن ثَمَّ إساءة استغلالها، فدمَّر النص بشكل كامل»[١].

وبما أننا لا نمتلك أي دليل على هذا النص، فإن إشارة الطباطبائي له تصبح إشارة غير واضحة؛ فبناء على عدم ترحيب الفقه بالموسيقى، فمسألة أن يكون عالم دين مغرمًا أو موهوبًا بالموسيقى هي موضوع يجب قمعه والسيطرة عليه. فحتى مقارنة بالفلسفة والصوفية، فقد كانت الموسيقى من التابوهات المحرَّمة التي يجب منعها تحت أي ظرف.

هذا الماضي له تأثير مهم على الحاضر، فتذكره بكثير من الحنين يؤثِّر على ما هو قادم. وفي هذا السياق؛ فإن السردية الشخصية تصبح ميثاقًا أخلاقيًّا بتداعيات سياسية مستمرة، فقد قام جيل كامل من رجال الدين الراديكاليين بتحليل تاريخ الطباطبائي وتحويل تاريخه إلى شعارات سياسية ذات فاعلية.

أولوية الطرق العقلانية:

بخلاف كل من الموسيقى، والتصوف، والزهد؛ فقد كانت أولوية العقل هي ما أرشدت الطباطبائي في مشواره الأيديولوجي وعلاقته بالعالم الحديث، وخلق هذا البُعد الروحي للتعليم الأكاديمي هالة من السلطة الأخلاقية التي كانت ضرورية فيما يتعلق بتداعياتها السياسية. ولكن لكي نستطيع مواجهة الحداثة الأيديولوجية، فقد كان هناك احتياج لمزيد من العقلانية والتفكر. ووفقًا لتلاميذ الطباطبائي، فقد كان شخصًا متأملًا ومتفكرًا، وحتى أبسط الأسئلة كانت تستأهل تفكيرًا ونقاشًا طويلًا عنده. فحينما يتم توجيه سؤال له، كان يصمت لفترة ويتفكر لمدة من الوقت قبل أن يجيب على السؤال[٢]. ويتذكر تلاميذه أنه حينما كان يقدِّم حجة فلسفية معينة، فقد كان يحرص على ألا يستعين بالتلميحات الصوفية أو الشعرية، وكان في مثل هذه الحالات يلتزم فقط بمحددات التفكير والأدوات المتاحة في الفلسفة. في الواقع كان هذا ملمحًا مهمًّا من ملامح التزام الطباطبائي الفلسفي، فقد كان هذا الأسلوب منتشرًا على الأقل منذ أن أدخل ملا صدر كلًّا من الصوفية والاعتبارات الشيعية المذهبية في صناعة الحجة الفلسفية.

---

(1) Ibid., p. 24.

(2) Ibid., pp. 25: 26.

بطبيعة الحال، فإن مسألة الاستعانة بالشعر وبتراث التصوف والزهد في صناعة الحجة هي مسألة أقدم وأكثر انتشارًا في الثقافة الفارسية الأدبية. وفي هذه الحالة يحاول الطباطبائي التمايز عن أستاذيه وسابقيه كلٍّ من ملا صدر وحكيم ملا هادي سابزفاري، ويلجأ إلى العناصر الأكثر راديكالية في الخطاب السياسي الإيراني المعاصر؛ حيث تجري محاصرة وتقييد اللجوء إلى العناصر الصوفية وغير العقلانية في الثقافة الإيرانية. ويظهر بوضوح إصراره على الابتعاد عن الإشارات الشعرية؛ لكي يتجنب أي انطباع بأنه مسلم اعتذاري في التحليل الأخير، فقد كان هذا يمكن أن يوجه الضربة الأخيرة لطموحه في إنشاء مستوى من الخطاب الفلسفي القادر على محاججة المثقفين العلمانيين وإقناعهم. فالوقوف على أرضية مشتركة سوف يمكِّننا من مواجهة الأيديولوجيات العلمانية. وأي اعتماد على لغة أو إشارات بلاغية أو مذهبية والرجوع إلى مبادئ جامدة تعتمد على افتراضات مسبقة بصحتها، سوف يكون بداية الهزيمة الذاتية. ومن ثَمَّ، وكما ذكر أحد طلابه، فإن الطباطبائي: «أحب كثيرًا حينما يناقش موضوعًا علميًّا معينًا، أن يظل النقاش في حدود مبادئ هذا الفرع المعرفي بالذات. ولا يجب الخلط بين فروع المعرفة المختلفة. وكان يعاني من أولئك الذين يخلطون الفلسفة بشرح القرآن وتراث النبي والأئمة، ومن أولئك الذين حين يفتقرون إلى المنطق والحجة المقنعة يلجأون إلى الأحاديث النبوية والتراث الإمامي وشرح القرآن، من أجل إثبات صحة حجتهم»[1].

وقد استخدم الطباطبائي هذا المنهج في كتابته لرده الكلاسيكي على المادية الفلسفية، الذي تحوَّل فيما بعد إلى كونه المقولات الكلاسيكية في مواجهة الأسس الفلسفية للماركسيين الإيرانيين؛ فقد أسَّس هذا العمل بالكامل على مصطلحات منطقية، وكان الطباطبائي يأمل في مناقشة حججه ورفضها أو قبولها بناءً على هذه الأرضية المشتركة. فهناك إشارات نادرة في هذا النص للقرآن أو للأحاديث النبوية كدليل على الحجج التي يسوقها. إن هذا المنهج - على الرغم من أنه كان موجهًا ضد الأساس الفلسفي للماركسيين الإيرانيين - استطاع تحقيق نتائج غير مقصودة تتعلق بتقوية موقف النشطاء الإسلاميين، ليس فقط في مواجهة نظرائهم

---

(1) Ibid., p. 26.

الماركسيين، ولكن أيضًا في إعطاء أجندتهم السياسية هالة من الشرعية والأساس الفلسفي المعتمد على المنطق. وكان هذا البحث الدائم عن اليقين والشرعية هو ما يحرِّك ملاحظات مطهري المطوَّلة على نص الطباطبائي المطوَّل. فبينما كان مطهري يكتب ملاحظاته وهوامشه على نص الطباطبائي ويوجِّهها للمثقفين العلمانيين، فقد كان يستخدم منطق أستاذه لتقوية الصحة الأيديولوجية للقضية الإسلامية. ففور أن يتم نفي المبادئ الأساسية للمادية التاريخية (العمود الفقري للماركسية) نتيجة الجهود المشتركة لكل من مطهري والطباطبائي، فسوف تتحقق صحة الأيديولوجية الإسلامية بشكل واضح.

وفي ضوء تفضيل الطباطبائي للطرق العقلانية في مناقشة المسائل الفلسفية، فلن نتفاجأ بتفضيله للملا محسن فايز كاشاني على حساب أستاذ كاشاني؛ أي ملا صدر، أو تفضيله للفيلسوف ابن سينا على حساب ملا صدر[١]. لا يعني هذا بالطبع أن الطباطبائي لم يعترف بالإسهام الكبير لملا صدر في تقدم وتطور الفلسفة الإسلامية؛ ولكن لقناعاته وإحساسه بالضرورة التاريخية التي يفرضها عصره، فقد كان منحازًا لصالح البعد عن الافتراضات «غير العقلانية» في سياق الدفاع عن المعرفة الإسلامية في مواجهة التهديد الأكبر لها، وهو الأسس الفلسفية للماركسية.

إن المسألة التي تفصل بين كل من ملا صدر والطباطبائي تتعلق باختلاف معرفي واجتماعي جوهري، يميز بين كل من التشيع في منتصف القرن السادس عشر، والتشيع في منتصف القرن العشرين ونهايته. وهو الأمر الذي يحتاج لبعض التفصيل؛ فعلى مستوى نظرية المعرفة فملا صدر يأتي في نهاية عصر طويل من الفلسفة الغنوصية التي حاول أن يقرِّبها من المبادئ الشيعية المذهبية[٢]. وعلى المستوى الاجتماعي، فيمثِّل ملا صدر النموذج الأنجح للتشيع باعتباره دين الدولة الصفوية. ولكن في منتصف القرن العشرين ونهايته، لم يكن ممكنًا أن تظل المقولات الشيعية الفلسفية صامتة في مواجهة الفلسفة الماركسية، وأن تظل ذات

(1) Ibid., pp. 26: 27.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول دلالة وأهمية الملا صدر:
Ashtiani's introduction to his edition of Molla Sadra, Al *Shawahid Al Rububiyyah Fi Al Manhij Al Sulukiyyah*, Nasr, Sadr Al Din Shirazi & His Transcendent Theosophy.

صلة بمقتضيات عصرها. بالإضافة إلى ذلك، فقد تضاعفت التحديات المعرفية التي واجهت الأكاديميا الفلسفية الشيعية بالحصار الاجتماعي الذي عانى منه رجال الدين الشيعة. فقد كانت الدولة الملكية تعزل نفسها بشكل متزايد عن الأسس الشيعية للشرعية، وتزيد من الإشارات إلى رموز شرعية تعود إلى مراحل ما قبل الإسلام، وخاصة الزرادشتية. كما أن الأفكار الليبرالية والراديكالية غير الدينية كانت تكسب مزيدًا من المؤيدين في أوساط الطبقة الوسطى الإيرانية. وفي ظل مثل هذه الظروف الاجتماعية والمعرفية، فقد كان تأكيد الطباطبائي الشديد على العقل والخطاب الفلسفي في التراث الشيعي ضروريًا ومهمًا، فقد كان موجهًا للاحتياجات السياسية والأيديولوجية للتشيع في هذا الوقت.

وكان من الضروري أن يتم تسويق وتوصيل هذه التغيرات المهمة في المكونات التاريخية والاجتماعية للفلسفة الإسلامية لطلاب الحوزات الدينية. ويروي تلاميذ الطباطبائي[1] أنه عارض هؤلاء المعلمين والمدرسين الذين أصروا على أن طلاب الحوزات يجب أن يتعلموا في البداية التراث النبوي والإمامي من ضمن حزمة من العلوم المنقولة، قبل أن يبدأوا في دراسة الفلسفة. وكان الطباطبائي يرى أن هذا التراث مليء بالقضايا الفلسفية وأنه من دون التجهيز والتدريب الكافي فلن يستطيع الطالب الاستفادة القصوى منها وإدراك أهميتها. وحتى المصادر التاريخية والتقليدية في التشيع، يجب أن تدرس في هذا السياق أيضًا. ويُعَد واحدًا من أهم إنجازات الطباطبائي إعطاؤه مسحة فلسفية لواحد من أهم المصادر التقليدية الشيعية؛ أي كتاب (**نهج البلاغة**)، الذي كان يحرص كل رجل دين شيعي على حفظه وتوقيره. بالنسبة للمثقفين العلمانيين فقد كان هذا النص يمثِّل نصًا تاريخيًا عفا عليه الزمن.

وهدف الطباطبائي من استخدام الحجج المنطقية إلى تحقيق ثلاثة أهداف؛ هي:

١) أن يتحول (**نهج البلاغة**) إلى منجم ذهب يتعلق بالمسائل الفلسفية مثل الإشارة الأولى لحقيقة أن وحدانية الله هي مسألة وجودية وجوهرية وليست مسألة

---

(1) Hosseini-ye Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., p. 28.

عددية[١]. وكانت الحجة الضمنية في هذا السياق تتعلق بمحاولة إنقاذ هذا النص من رجال الدين الجهلاء فلسفيًّا، الذين لم يكونوا قادرين على إدراك حقيقة النص رغم حفظهم إياه.

٢) أن (**نهج البلاغة**)، بالإضافة إلى غيره من النصوص القديمة الشيعية يستحق اهتمامًا فلسفيًّا دقيقًا، بصرف النظر عن الموقع الديني. وكان هدف هذه الحجة هو مواجهة المثقفين العلمانيين الجهلاء فلسفيًّا أيضًا الذين لم يستطيعوا ولم يقرأوا مثل هذه النصوص.

٣) كسر الجدار السميك الذي يفصل بين النشطاء السياسيين العلمانيين، الذين يعتبرون المادية التاريخية هي الأساس المنطقي لقناعاتهم الأيديولوجية وبين نخبوية الخطاب الديني.

لم يكن انشغال الطباطبائي بالفلسفة الإسلامية واهتمامه بأولوية الخطاب العقلاني محدودًا فقط بالأبعاد السياسية للخطاب مع المثقفين العلمانيين، فقد اتضح هذا الاهتمام أيضًا في حادثة تتعلق بكتاب محمد باقر مجلسي (**بحار الأنوار**) (الموسوعة المعرفية الشيعية المكتوبة في القرن السادس عشر). فوفق واحد من تلامذة الطباطبائي[٢]، فقد كان الطباطبائي يُظهر كثيرًا من الاحترام والإعجاب بمحاولة مجلسي تدوين وتجميع مثل هذا الحجم من المعرفة الشيعية. ومع ذلك فقد كان لديه بعض التحفظات حول الطريقة التي تعامل بها مجلسي مع سؤال «العقل»، وقرر أن يكتب تعليقًا على (**بحار الأنوار**)، وأن ينتشر بالتزامن مع ظهور طبعة جديدة لكتاب مجلسي. وتم نشر تعليقه مع المجلد السادس من الطبعة الجديدة للكتاب، حينما تسبَّب انتقاده للجزء الذي كتبه مجلسي عن العقل؛ في إغضاب رجال الدين في قُم، الذين كانوا يعتبرون مجلسي وكتابه فوق النقد. ورفض الناشر «نتيجة ضغوط خارجية»[٣] طباعة تعليق الطباطبائي إذا لم يجرِ تعديله.

(1) Ibid., pp. 29: 35.

(2) Ibid., p. 36.

(3) Loc. Cit.

على الرغم أن ضرورة مواجهة المقاومة ضد الأيديولوجيات العلمانية، والصراع حول الشرعية أو بالأحرى إنكار الشرعية على الأيديولوجيات العلمانية من قِبل الخطابات الفلسفية والفقهية؛ مسألة ليست جديدة؛ فإن هناك تاريخًا طويلًا من العداء الكامن بين الخطابات الفلسفية والفقهية في التاريخ الإسلامي. فقد بدأت المواجهة منذ السنوات التكوينية الأولى للإسلام، وتقديم الفلسفة الإغريقية للنسيج الثقافي الإسلامي. ولكن في المرحلة الحديثة، وفي حالة الطباطبائي، يجب علينا أن نرى هذا الصراع في ضوء التكوين الأيديولوجي الإيراني المعاصر، الذي كان هدف الطباطبائي فيه يتعلق بتقوية وشرعية خطاب منطقي قادر على الاستجابة لروح العصر، وكان عليه أن يصل إلى مستوى من الخطاب الفكري المنغمس في التقاليد الشيعية والقادر على التواصل وإقناع المثقفين العلمانيين، الذين لم يكونوا مقتنعين بسلطة المذهب الشيعي عليهم. ولكن المقاومة القوية لهذه المحاولة جاءت من مصادر تشريعية وفقهية غير مسيَّسة، أرادت الحفاظ على الرموز الكبرى والنصوص التأسيسية في التشيع والدفاع عنها. وتمثَّل الدعم الذي حصل عليه الطباطبائي جزئيًّا من صفوف هؤلاء الأساتذة الذين كانوا يتمتعون بحس فلسفي في بنائهم الشيعي، أو من صفوف رجال الدين الناشطين سياسيًّا مثل مرتضى مطهري، الذي رأى إمكانات أيديولوجية هائلة في محاولات الطباطبائي لتقوية الخطاب الفلسفي الشيعي، خاصة في مواجهة الدعاوى الماركسية الحصرية حول العقلانية.

وفي مواجهة معارضيه من الفقهاء الذين لم يستطيعوا إدراك أهمية تقوية الخطاب الشيعي العقلاني، رفض الطباطبائي التخلي عن طريقته الفلسفية، وجادل قائلًا: «في التشيع يحتل الإمام جعفر الصادق (الإمام السادس) أهمية أكبر من العلَّامة مجلسي، وإذا وصلنا إلى هذه النقطة بسبب مقولات وشروح للعلَّامة مجلسي واعتراضات فكرية وعلمية في مواجهة المعصومين (سلام الله عليهم)؛ فنحن لسنا على استعداد لكي نبيع هؤلاء المعصومين للمجلسي، ولن أتخلى عن كلمة مما أعتبره ضروريًّا لي أن أكتبه»[1].

(1) Hosseini-ye Tehrani (cd.). Mehr e Taban, Op. cit., p. 36.

لمزيد من التفاصيل حول تفضيل الطباطبائي لأولوية الخطاب الفلسفي، انظر:

Tabataba'i. *Nahayah Al Hikmah*.

لا نحتاج أن نقول إن الأجزاء التالية من كتاب (**بحار الأنوار**) صدرت دون تعليقات الطباطبائي عليها. إن طبيعة المواجهة بين الطباطبائي ومجلسي في هذه الفقرات الخلافية هي مسألة ذات أهمية، فالجدل يتعلق بتعريف العقل ومركزيته، والعلاقة مع التراث الإمامي الذي يحتوي على إشارات فلسفية مهمة مع غيرها من التقاليد الأخرى ذات الدلالة والتوجهات الفلسفية الأقل، وما يترتب على ذلك من وجود أنطولوجي مستقل للعقل[١]. واعتمد مجلسي على قوته في التقاليد الفقهية والتشريعية؛ ولذا اعتمد بالتالي على مركزية المعرفة المنقولة وأهمل مركزية وعلائقية التفكير المستقل، فقد تعامل مع كل التراث الإمامي بشكل حرفي ووظَّفه في مجال التشريع والفقه، وأنكر على الفلاسفة وخطابهم أي معيار للشرعية أو الأهمية. ولكن الطباطبائي على الناحية المقابلة من التشعيب التاريخي للفكر الإسلامي والخطاب المنقول، دافع عن صحة واستقلالية العقل كقوة دافعة إلهية، ومن ثَمَّ كونها قوة مؤسسة للحجة المنطقية الخاصة بالتقاليد الإمامية، ولا يمكن تجاوزها في الخطاب العقلاني في أي دفاع ذي معنى عن الإسلام الشيعي.

أحد الانتقادات الرئيسية التي وجَّهها الطباطبائي لمجلسي كانت رفض الأخير لوجود «العقل المجرد» باعتباره مصدرًا للسلطة في الأحكام، فالمصدر الرئيسي الوحيد طبقًا لمجلسي هو الله. وإذا كان هناك شيء آخر كـ «العقل» فحينئذ يكون النور النبوي الذي يشكِّل المصدر لنور الأئمة. من الواضح أن الطباطبائي كان يؤمن بالسبب والصحة لـ «العقل المحض» باعتباره مصدرًا للسلطة في الحكم على الأشياء. ورفض رأي مجلسي عن طريق الجدال «إذا كان إدراك أن مصدر الوجود المجرد لا يمكن أن يكون غير الله في هذا العالم الخارجي، فحينئذ لا يمكن تغيير هذه الاستحالة لمجرد تغيير الاسم». فتغيير المسمى من العقل المجرد إلى النور، أو المعتقدات المسبقة... إلخ، لن يُحدث فرقًا في تغيير الظروف الحقيقية المرتبطة بالسماح بالوجود الخارجي[٢]. هذا الأمر - وفقًا لتقدير الطباطبائي - هو أمر غير عقلاني وغير مقبول، فقد جادل بشكل مستمر في أن مواقف مشابهة لموقف مجلسي

(1) Hosseini-ye Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., pp. 36: 38.

(2) Ibid., p. 39.

ومؤيديه تشابه الموقف الرافض لموقف «كفانا كتاب الله». امتلك الطباطبائي يقينًا غير قابل للشك حول دلالة القرآن ومركزيته، كما كتب نصًا ضخمًا حول هذا الأمر، وأمن الطباطبائي أيضًا بالشرعية المستقلة للعقل المجرد ليس فقط في التاريخ الطويل للتقاليد الفلسفية الإسلامية، ولكن أيضًا باعتباره ضرورة أيديولوجية من أجل حيوية الإسلام وقدرته على تقديم نفسه باعتباره بديلًا شرعيًّا في حياة المسلمين المعاصرة وقناعاتهم الأيديولوجية والفكرية.

وكما أوضح تلاميذه في معرض الدفاع عنه[1]، فإن ما يقوِّي موقفه في الدفاع عن الفلسفة هو تراث الاجتهاد في التشيع، فالاجتهاد هو أداة فقهية في القانون الشيعي، والذي يعني تخريج آراء قانونية وفقهية مشروعة طالما كانت تتضمن امتدادات عقلانية للمصادر التقليدية ومحاولة تطبيقها على الواقع المعيش. ربما تكون هذه القناعات الفكرية نفسها التي تعبِّر عن نفسها في التشريع والفقه، كما هو الأمر في الاجتهاد الذي يُعَد تعبيرًا عن مركزية ودلالة «العقل المحض». ولكن تظل الحقيقة أن العداء تجاه المعتقدات الفلسفية قد تم التعبير عنه بشكل متساوٍ في داخل الفكر السُّني والشيعي، وأن التفرقة بين العلوم العقلية والمنقولة هو أمر عابر للمذهبية. ولكن انطلاقًا من مركزية الاجتهاد في الفقه الشيعي، هناك حجة أكثر إقناعًا تتعلق بدلالة العقل في فهم المسائل ذات الاهتمام المشترك مجتمعيًّا بالنسبة لهذا الفرع من الإسلام.

ضرورة الفلسفة المقارنة:

ربما تكون أهم محاولة ذات دلالة للطباطبائي في سياق التاريخ الفكري الإيراني المعاصر؛ هي تأكيده على ضرورة الفهم المقارن للفلسفة «الغربية»، فقد آمن أنه بما أن الفلسفة مؤسَّسة على الجدال العقلاني، فإن الفروق بين المدارس الإسلامية والغربية في الفلسفة لا بُدَّ أن تكون نتيجة للتناقض المنطقي، ومن ثَمَّ «فعلينا أن نبحث عن سر الفروق بين فلسفات الشرق والغرب»[2]. فإذا أرجعنا هذه الفروق للمنطق، فقد آمن الطباطبائي أن هذا الأمر سينقلب إلى صالح الفلسفة

---

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

الإسلامية، وسيتم الحكم على كل الأيديولوجيات الغربية ودعاواها حول الحقيقة والصحة السياسية بعدم الشرعية.

على الرغم من أن معرفة الطباطبائي بالفلسفة الغربية ليست منهجية أو موسعة، فإنها - بلا شك - أوسع من معرفة زملائه. فباستثناءات قليلة، مثل مهدي الحائري يازدي الذي درس الفلسفة في أوروبا والولايات المتحدة وكندا، فإن معظم رجال الدين حتى نظراء الطباطبائي كانت معرفتهم محدودة بما يمكن أن يطلق عليه «الفلسفة الغربية». وترجع معرفة الطباطبائي الأوسع بالفلسفة الغربية إلى معرفته المطولة بالفيلسوف الإسلامي الفرنسي هنري كوربان، الذي عمل على ترجمة أعمال هايدجر إلى الفرنسية، قبل أن يهتم بالفلسفة الإسلامية. ومن خلال بعض المشاركات المهمة لعدد من الوسطاء، مثل سيد حسين نصر، وداريوش شايجان؛ استطاع كل من الطباطبائي وكوربان التواصل عبر جلسات دورية للتناقش حول الفلسفة الشيعية والأفكار الغنوصية في مصطلحات مقارنة بين الغرب والفلسفات «الشرقية»[١].

يمكن رد كل مجال من المنجزات الغربية ذات الرونق للمسلمين المعاصرين إلى أصولها الفلسفية، فحتى المسائل التكنولوجية (سبب التفوق والسيطرة الغربية) اعتقد الطباطبائي أن كل هذه الإنجازات يمكن ردها لأجزائها المنطقية والعقلانية، ومن ثَمَّ يمكن تكرارها وتنفيذها من قِبل أي شخص. والحجة الضمنية هنا هي أنه لا يوجد شيء ساحر يتعلق بالمنجزات التكنولوجية «الغربية»، وأنه فور توافر الظروف الأساسية والمنطقية المتعلقة بالأدوات التقنية، فحينئذ يمكن لأي شخص أو أي مجتمع تحقيق ما استطاع «الغرب» تحقيقه في العلوم التطبيقية[٢]. في الواقع، هناك جانبان لهذا المنطق الخاص بالطباطبائي؛ الأول: هو أنها موجَّهة ضد روح التغريب الموجودة في عصره التي كانت تفترض أن تبنِّي أي منجزات تكنولوجية لـ «الغرب» هو أمر مشروط بتقليد كامل للثقافة والمنطق الأيديولوجي لـ «الغرب». وثانيًا: أن

(١) نُشرت أجزاء من هذه المقابلات والنقاشات، ولديَّ تفاصيل حول هذه الجلسات التي عُقدت مع سيد حسين نصر.

(2) Ibid., p. 40.

هذه الحجة موجهة ضد الأساتذة الجامدين للقانون الشيعي الذي رفض أي مصداقية مستقلة لـ «العقل المجرد»، وكان على الطباطبائي أن يعتمد على خطاب فلسفي مقبول من الجانبين ولا يتسبَّب في إغضابهم أو عزلهم.

كانت المؤسسة الدينية في قُم معارِضة ومعادية لأي حوار فلسفي مع «الغرب»، وكانت مُخرَجات الخلاف الأصولي/ الإخباري في التشريع الشيعي أكثر تسامحًا مع الأفكار الفلسفية. وبينما رفضت المدرسة الإخبارية المجهود العقلي في استقراء المبادئ من التقاليد المتوارثة، الذي أدى إلى القدرة على توليد مزيد من الأفكار الفقهية؛ فقد أصرت المدرسة الأصولية على هذا المبدأ. وتمثَّل الانتصار الأخير للمدرسة الأصولية على المدرسة الإخبارية في إعطاء الخطاب الفلسفي (الذي كان الطباطبائي من أكبر أنصاره) سياقًا مؤيدًا له. ولكن استمرت المقاومة الشرسة والعداء لأي محاولة لامتداد الخطاب الفلسفي، خاصة في حالة ما إذا تمَّ توجيهه للحوار مع «الغرب»[١].

أولوية النظام الأخلاقي:

لا يمكن لأي قوة فلسفية محضة أن تضفي السلطة على شخص عام، فالأمر يحتاج أيضًا إلى الأخلاق، فالاستعراض المبالغ فيه للتقوى العلنية هو أهم مكون أساسي للمخيلة الجمعية التي تضفي الأسطورة على شخص عادي. ورغم الهالة الكبيرة من الاحترام والتوقير المرتبط بالمعرفة العلمية التي أحاطت بالطباطبائي، فقد عُرف عنه دائمًا التواضع في تصرفاته: «على شاكلة الأطفال في المدرسة، كان يجلس على الأرض في باحة المدرسة. وقرب مغيب الشمس كان يأتي إلى مدرسة الفيضية. وحينما تبدأ الصلاة الجامعة، فعلى غرار كل الطلاب، كان يؤدي صلاته وراء آية الله الراحل حاج سيد محمد تقي خوانصري»[٢].

رسم طلابه له صورة شخص شديد الأدب ودقيق الملاحظة، فعلى حسب

(١) انظر على سبيل المثال رد الطباطبائي على نقد موجود في نهاية نسخة أخرى من حواره مع هنري كوربين:

Tabataba'i. *Zohur e Shi'ah*, pp. 124: 144.

(2) Hosseini-ye Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., pp. 50: 51.

وصف أحدهم: «لقد كان شديد التواضع والأدب وملاحظة تصرفاته إلى أقصى درجة. وكثيرًا ما أخبرته: سيدي إن مراقبتك الشديدة لتصرفاتك يمكنها أن تحوّلنا إلى أشخاص عديمي الأدب، رجاء عليك أن تكون أكثر مراعاة لنا. ولمدة تقترب من أربعين عامًا لم يره أحد مطلقًا مستلقيًا على وسادة أمام ضيوفه. فحينما كان يستقبل ضيوفًا كان دائمًا يجلس بعيدًا عن الحائط ويدني مجلسه من الضيف الزائر. لقد كنت من تلاميذه واعتدت أن أذهب إلى منزله بشكل متكرر. وكنت أتمنى – أدبا – أن أجلس بشكل أدنى منه، ولكن هذا كان مستحيلًا، فقد كان يقف ويقول: حسنًا سيكون عليَّ أن أجلس عند عتبة الباب، أو أن أذهب وأجلس خارج الغرفة»[١].

هناك العديد من الحالات التي يتذكرها تلاميذه بكثير من الحب والإعجاب والتي تشير إلى تواضعه العظيم، والذي كان الطباطبائي يظهره من دون مجهود يُذكر. ويذكر أحد طلابه القريبين إليه[٢] أنه كثيرًا ما حاول تقبيل يد الطباطبائي دليلًا على التوقير لهذا الأستاذ، ولكنه لم ينجح مطلقًا؛ حيث كان الطباطبائي يخفي يده وراء عباءته. وكثيرًا ما قام الطالب بتذكير أستاذه بتراث الإمام عليّ «من علَّمني حرفًا، صرت له عبدًا»، كما اعترف أن تقبيله يد أستاذه مسألة تفيد الطالب أكثر من الأستاذ، ولكن الطباطبائي كان دائمًا يرفض بطريقة لطيفة. وأما فيما يتعلق بما رُوي عن الإمام عليّ فقد كان يقول «نحن جميعًا عباد الله»[٣].

كان تواضع الطباطبائي هو الصفة الأكثر وضوحًا في سموه الأخلاقي الذي ترك تأثيرًا واضحًا على طلابه ومعارفه. ويتذكر أحد طلابه[٤] أنه لمدة تزيد على أربعين عامًا كان يسعى للصلاة وراءه، ولكنه كان دائمًا يرفض بأدب.

من المعايير المهمة للأقدمية في النظام الأكاديمي الشيعي عنصران؛ العلم والعمر، وكان من الأمور المعتادة بالنسبة لطلاب الأستاذ الكبير أن تتم الإشارة بشكل رمزي إلى عمره وعلمه. وحينما يقوم أحد الأساتذة برفض الاعتراف بهذه

(1) Ibid., p. 51.

(2) Ibid., pp. 63: 64.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., pp. 51: 52.

الرموز والإشارات إلى سلطته ومكانته (رغم استحقاقه لها) مثل إمامته للصلاة الجامعة أو الجلوس في الغرب في أبعد نقطة عن الباب، فإن هذا الرفض يطلق فيضانًا من مشاعر الحب والتوقير والاحترام له. ولا يمكن قياس وحساب التوقير المرتبط بهذا الشخص، فحينما يكون الأستاذ، بشكل حقيقي بسبب تدريبه الزهدي، غير مرحِّب بمثل هذه الرموز للسلطة، فهذا يؤدي إلى زيادة احترامه وبالتالي سلطته.

إن هذه السلطة التي يتمتع بها رجال الدين الكبار لا تعني فقط طلابهم، ولكنها تمتد أيضًا لتشمل الآخرين، والشرط المبدئي لانجذاب عدد محدود من الطلاب تجاه أستاذ معين هي مسألة مرتبطة بالانخراط في نقاشات فقهية تقنية بين هذه المجموعة والأستاذ، ولكن جذور وأساس سلطة النظام الديني مؤسَّسة في سياق الصفات الشخصية. والمزج بين العلم الفقهي المتقدم والسن الكبير وجرعة مكثفة من التواضع الحقيقي؛ هو في الحقيقة ما يحرك الأتباع ويدفعهم للبكاء، وهو أكثر أساس طبيعي تجاه السلطة في التشيع.

بالنسبة للمستوى الثقافي الأكثر عمقًا فهو مرتبط بالسؤال المركزي حول المظلومية وموقعها في الثقافة السياسية. لا يجب علينا الخلط بين السلطة والقوة، فالأولى هي دائمًا مع المظلوم القادر على إظهار مظلوميته؛ فمن هو المظلوم في هذه الحالة؟ إن هذا هو السؤال المحوري في الذاكرة الجمعية الشيعية. المظلوم هو شخص أُسيء إليه أو الشخص الذي تعرَّض لظلم شديد. فالحسين (الإمام الثالث) هو النموذج المثالي للمظلوم، وتشكِّل صورة الحسين مظلومًا أهمية رمزية كبرى في الطاعة المجتمعية الشيعية؛ فقد استشهد الحسين عطشانًا، وفي كل مرة يشرب فيها الشيعي كوبًا من الماء، فإن الكلمات الأولى التي تنطقها شفتاه هي تذكُّر الظلم الذي تعرَّض له الحسين مظلومًا «بالله، سأضحي بحياتي لأجل هذه الشفاه العطشى»، هذه الكلمات يرتلها كل شيعي أو شيعية أو طفل في كل مرة يشرب فيها الماء. وبالإضافة لهذه الصورة النموذجية للحسين، فإن لفظ مظلوم له معنى مزدوج؛ فهو يعني الشخص المتواضع والمراعي للآخرين والمحب، وعلى الناحية الأخرى يعني الشخص الذي يتولى السلطة ولكنه يرفضها بشكل ظاهري. فأي تولي ظاهري للسلطة هو مُعادٍ للمظلومية، وهو الأمر الذي يشكِّل جوهر

كل سلطة، ومن ثَمَّ فالسلطة التي يتم خلقها هي ذات طبيعة روحية، ولكن ببُعد سياسي لا يمكن إنكاره، وهذه علامة صادقة على التواضع والتي يتم التواصل والتداول حولها طول الوقت.

وكلما زادت درجة رفض رجل الدين لمظاهر السلطة ورموزها؛ غذَّي هذا سلطته، وكلما زادت درجة توليه السلطة السياسية وارتباطه بالسياسات الروتينية، وهو الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى تأثير مميت على تفكيك الهالة المقدسة المرتبطة بسموه الروحي والتي تحيط بالسلطة الدينية بشكل عام؛ في هذه الحالة تستهلك القوة سلطتها؛ ولهذا يمتلك رجال الدين الشيعة السلطة طالما افتقروا إلى القوة، وفي اللحظة التي يحصلون فيها على القوة فإن هذا يعرِّض سلطتهم للخطر.

إن الرفض لاستخدام الرموز والمراسم المرتبطة بالقوة هو إما أن يكون ملائمًا للقناعات الطبيعية للشخصية الدينية أو يكون فضيلة مكتسبة نتيجة تراث طويل من الممارسات الزاهدة في تراث التصوف؛ ففي داخل التعاليم الصوفية يُعَد التواضع ورفض تولي والاستفادة من أي مظاهر أو مراسم مرتبطة بالقوة الدنيوية صفة مهمة للغاية. ولقد تربَّى الطباطبائي روحيًّا وصوفيًّا تحت إرشاد وقياد سيد العارفين حاج ميرزا علي قاضي، أو الرجل الذي أطلق عليه حصريًّا لقب «الأستاذ»، والذي كان يُكن له كل احترام وتوقير وتشريف.

وكان الشعر يشكِّل دائمًا الصلة الرابطة دائمًا بين الأستاذ الصوفي ودائرته الواسعة من المعجبين، وقد ألَّف الطباطبائي قصائد شعرية منغمة، لم ينشر منها إلا القليل، ولكن استطاع أحد تلاميذه تسجيل إحداها التي تشير بوضوح إلى قدرته على تأليف الشعر بالفارسية، والتي لم تكن لغته الأم، بمنتهى الأريحية[1]. وتسبب اهتمام الطباطبائي بكل من الجوانب النظرية والعملية للتصوف في تمييزه عن معاصريه، كما أثَّر على شعره. ووضعته موهبته الشعرية في مكانة متفردة؛ فعلى سبيل المثال تبدأ إحدى قطعه الجميلة بالأبيات التالية:

---

(1) Ibid., p. 56.

«هكذا أقول وهكذا قلت العديد من المرات

إن إيماني بالحب وبهؤلاء المحبين

إن الإيمان هو الحب، إن الطاعة هي سم

وقليلون من يمتلكون هذا الوعي»[١].

وهناك العديد من القطع الجميلة النموذجية في الجمال والرقي التي تجنَّب فيها استخدام أي لفظ عربي[٢]. هذه السمة الحصرية وغير الموجودة بشكل عام في كتابة الشعر؛ هي صفة خاصة بشخصية الطباطبائي الفكرية بما يميزه عن معاصريه.

الطباطبائي والقرآن:

تجري معايرة رجال الدين في كل من مجال الفلسفة، والأخلاق، والمنطق، والتواضع. ولكي تتحول هذه السمات والتخصصات إلى قوة أيديولوجية معاصرة، فيجب أن يكون هناك جانب يتعلق بتأسيس السلطة المرتبطة بلغة القرآن. فلطالما شكَّل القرآن جوهر الخطاب السياسي والديني في إيران، والمحاولات المعاصرة للتعبير عن المسائل الدينية والسياسية المتعلقة بخلق سلطة مجتمعية لا يمكن استثناؤها من التعامل بشكل مباشر مع النص المقدَّس، وقد رأينا هذا في حالة آية الله الطالقاني.

كتب الطباطبائي كتابه المهم بعنوان (**تفسير الميزان**)، وبالإضافة إليه كتب نصًّا آخر عن دلالة ومركزية القرآن في التاريخ الإسلامي وتاريخ الإسلام، عنوانه (**القرآن في الإسلام**)، وهو نص يعبِّر عن الموقع المركزي للنص المقدَّس في سياق المذاهب الإسلامية. ومما يضع الطباطبائي في موقع متميز عن غيره من معاصريه إصراره على أنه من الضروري البحث عن موقف القرآن من مختلف القضايا وليس العكس، أي البحث عن كيف يمكن للعديد من القضايا أن تتعامل مع القرآن، فيقول: «في سياق

---

(١) لنص هذه القطعة الشعرية: (Tabataba'i. *Kish e Mehr*, p. 4.) تم تلحين هذه القطعة من جانب جليل عندليبي وغناها شهرام ناظري:

C&G Audio & Video Recording and Duplicating, Inc., 1987.

(2) Sobhani. Maqam e Elmi va Farhangi-ye Allamah Tabataba'i, Op. cit., p. 7.

هذه المناقشة وهذا البحث، علينا أن نبحث عن الإجابات المختلفة لهذا السؤال: ماذا يقول القرآن عن هذه المسألة؟ وليس أن نسأل: ماذا نقول نحن (أصحاب هذا المذهب في الإسلام) حول القرآن؟»[1].

في ضوء خلفية الطباطبائي في التعليم الديني المتشدد، فإن تأكيده المتشدد على مركزية القرآن يُعَد مسألة متعارضة بقوة مع الكثيرين من شارحي القرآن الذين حوَّلوا النص المقدَّس إلى ساحة قتال حول شرعية أفكار أيديولوجية معينة.

تتمثل أجندة الطباطبائي في كتابه **(القرآن في الإسلام)** في التركيز على علاقة ومركزية النص المقدَّس بالنسبة للصحة التاريخية وشرعية كل المجتمعات الإنسانية[2]، ولكل عصر في المجتمع الإسلامي وبشكل خاص للمجتمع الإسلامي المعاصر. وكان هذا الموقف يشكِّل الرفض المتخفي للطباطبائي ضد كل الأنظمة الأيديولوجية، خاصة تلك المؤسسة في القومية والاشتراكية، التي ترى - بشكل معلن أو خفي - أن النص المقدَّس لا يمتلك أي شرعية أو صلة بالواقع المعاصر.

في هذا الكتاب يناقش الطباطبائي مسألة عالمية القرآن من خلال ثلاثة مبادئ إسلامية/ قرآنية/ فقهية (لاهوتية) وما يتعلق بالآخرة وعلم الأنبياء[3]. فالقرآن نصٌّ عالمي لأن الله واحد قدير، وأن القرآن هو كلمته[4]، والقرآن نصٌّ عالمي لأننا جميعًا سوف نرجع إلى الله حيث سنحاسب على جميع ما فعلناه في هذه الدنيا، والقرآن نصٌّ عالمي لأنه بواسطة الأنبياء أخبرنا الله عن السلوك القويم المطلوب منا جميعًا،

---

(1) Tabataba'i. *Qur'an dar Islam*, p. 4.

على الدرجة نفسها من الأهمية، راجع كتاب الطباطبائي **(تاريخ القرآن)**، الذي هو مجموعة من المقالات المأخوذة من كتابه الأكبر **(الميزان)**. من الجدير بالذكر أن ناشر كتابه محمد علي ليساني ذكر أن عنوان الكتاب **(تاريخ القرآن)** هو عنوان استشراقي مقحم على الدراسات القرآنية التقليدية. وأكد أنه يجب ألا تُستخدم مثل هذه الألفاظ الغريبة، ولكنه على الرغم من هذا يستخدم هذا العنوان لمجموعة المقالات. انظر مقدمة الناشر لكتاب **(تاريخ القرآن)** ص ٦.

(2) Ibid., pp. 5: 18.

(3) Ibid., p. 17.

(4) Ibid., p. 18.

والقرآن نصٌّ عالمي لأنه صالح عبر الزمان والمكان، وكامل[1]، وأبدي[2]، ومستقل بذاته[3]، وهو ما يؤكد ليس فقط على مركزيته بالنسبة للحياة العامة، ولكنه أيضًا يشرعن بشكل ضمني تركيز الخطاب الديني على الشأن العام.

وفي عصر تتزايد فيه قدرة نصوص الاشتراكية والقومية على كسب مزيد من الأراضي، فقد أراد الطباطبائي مد يد العون للخطاب الديني والأيديولوجية المرتبطة به، مثل مطهري والطالقاني اللذين كثيرًا ما طعَّموا خطابهم بالرجوع إلى القرآن. والأهم من ذلك كله اعتمدت حجة الطباطبائي في عالمية النص القرآني[4]على التأكيد أنه ليس قاصرًا على أمة بعينها، وهو الأمر الذي يعني في النهاية تدعيم الدعاوى العالمية المرتبطة بتصاعد الخطاب الديني المرتبط بالحركات الثورية.

حدَّد الطباطبائي عددًا من الصفات في القرآن التي تجعله نصًّا غير متاح للفهم أمام العامة من المسلمين؛ فالقرآن يحتوي على معانٍ خفية[5]، فآياته تنقسم إلى كل من الآيات المُحْكَمة والآيات المتشابهة، ونواهيه تنقسم إلى ناسخ ومنسوخ؛ مما يجعل النص غير مفهوم بشكل مباشر من العامة. وبالنسبة للجماعة الشيعية، فإن وجود الآيات المتشابهة تبرر أهمية موقع الأئمة[6]، فعلى الرغم من جهدهم في جعل النص المقدَّس واضحًا، ولكن فيما يتعلق بالآيات المتشابهة وعلاقتها بالآيات الواضحة[7]، فهنا تظهر حقيقة أن النص المقدَّس قابل للتأويل[8]، وهو ما يوضِّح أهمية وجود

---

(1) Ibid., p. 24.

(2) Ibid., p. 25.

(3) Ibid., p. 27.

(4) Ibid., p. 22.

(5) Ibid., p. 30.

(6) Ibid., p. 41.

لمناقشة مختصرة حول دلالة القرآن للطباطبائي:

Tabataba'i. Islamic Teachings, Op. cit., pp. 97: 106.

(7) Tabataba'i. Qur'an dar Islam, Op. cit., pp. 44: 46.

(8) Ibid., pp. 47: 59.

ليس فقط أئمة الشيعة، ولكن كامل طبقة مفسري القرآن[1]. فهذه الآيات المتشابهة/ الغامضة تحتاج إلى مستوى من التفسير هو - بحكم التعريف - مرتبط بالزمن، ومن ثَمَّ فهناك احتياج لتحديث معاني القرآن بشكل يستجيب مع التحولات التاريخية، وهو ما يعني في التحليل الأخير تحديث المصطلحات السياسية المسيطرة في السياق التاريخي المعين.

إن مبادئ التأويل الشيعي للقرآن - حسب الطباطبائي - تفترض وضعية معينة في سياق التاريخ، فأهم نقطة هي الإشارات النبوية لآيات قرآنية بعينها تحتل مكانة مهمة لفهم القرآن وتفسيره، فالإشارات المتكررة لـ «أهل البيت» و«الأئمة» حول القرآن تحتل المكانة نفسها[2]. وتأتي التفاسير التي تقتبس بشكل خفي من التراث النبوي والإمامي لتوضيح القرآن، ثم تأتي المصادر التي كتبها المؤلفون الشيعة الذين فسروا القرآن اعتمادًا على وجهة نظر إسلامية مجددة. على سبيل المثال: شرح سيد الرازي في تفسيره الأدبي للقرآن، أو الشيخ الطوسي في قراءته الفقهية للنص المقدَّس، وشرح ملا صدر الشيرازي الفلسفي للقرآن، أو القاضي ميبودي في تفسيره الصوفي للآيات القرآنية.

وينتهي الطباطبائي إلى أن هناك ثلاثة أنواع من شروح القرآن: ١) الذي يعتمد على معرفة الشخص الذاتية، ٢) الذي يعتمد على التراث المستمد من النبي والأئمة، ٣) الذي يعتمد على القرآن والسياق التاريخي للآية محل التفسير[3].

ويقول إن النوع الأول غير جدير بالثقة، إلا إذا تم تدعيمه بالنوع الثالث[4]، وأما النوع الثاني فقد تم تبنِّيه في تفسير القرآن في خلال التاريخ المبكر للإسلام، وفي عصرنا الحالي يتبع هذه الطريقة أنصار المدرسة الإخبارية[5]. ويصل الطباطبائي إلى

(1) Ibid., p. 63.

(2) Ibid., p. 70.

(3) Ibid., p. 76.

(4) Ibid., p. 77.

(5) Loc. Cit.

رفض الطريقتين إما لكون كل منهما متصلبة وذاتية[١]، وإما لكونها «محدودة في مواجهة مشكلات غير محدودة»[٢]. ويفضِّل الطباطبائي النوع الثالث، الذي يدمج بين فهم النص في سياقه وبالإشارة إلى باقي النص مع الرجوع في الوقت نفسه إلى التقاليد الأصلية المستمدة من تراث النبي والأئمة، ودمج هذا كله مع التفكير والنقاش حول الآيات ومعانيها.

ما ينتج عن هذه الطريقة هو أنه بينما يصبح النص المقدَّس الإسلامي في قلب المجتمع والعالم بشكل عام، فهو ليس متاحًا أمام العامة، ومن ثَمَّ فهناك ضرورة لوجود جماعة وسيطة لديها الشرعية التاريخية للقيام بمهام التفسير. في هذا السياق، يناقش الطباطبائي انشغاله بوجود سياق تاريخي وإسلامي سليم. إذا حاولنا ترجمة هذا في السياق التاريخي/ السياسي لعصره، فإن هذا الموقف يعطي شرعية ومساندة للأيديولوجيات الصاعدة التي تدعو إلى أسلمة الشخصية الإيرانية الجمعية والسياسة القومية، ونتذكر كلًّا من الطالقاني ومطهري كمستفيدين من هذا التطور في تفسير القرآن والنقاش حوله.

إحدى السمات اللافتة للنظر في كتابات الطباطبائي هي أنه - بشكل ضمني - تعامل مع الأسئلة الصعبة التي استفزت فكريًّا المثقفين في عصره بصرف النظر عن درجة تحديهم للأسس المذهبية في الإسلام، ونتج هذا عن ثقة عارمة تنتج فقط عن معرفة عميقة بمختلف العلوم الإسلامية. ويُعَد كتابه (**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**) أهم رد منظَّم في التاريخ الإيراني المعاصر على المادية الفلسفية (حسب فهمه لها). الأمر نفسه يتكرر في كتابه (**القرآن في الإسلام**)، الذي يتناول فيه مسألة النبوة والوحي؛ فبعد أن يتبنَّى الموقف الإسلامي أن القرآن أُوحِي به من الله للنبي محمد عن طريق جبريل خلال فترة زمنية تبلغ حوالي ثلاثة وعشرين عامًا[٣]، انتقل الطباطبائي بعد ذلك لتشكيل نسختين من نظرة غنوصية للرسالة النبوية، ووفقًا لها تكون شخصية محمد النبيلة وثاقبة

---

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 90.

لمناقشة آراء الطباطبائي حول العلاقة بين الرسول والنص القرآني، انظر:

Tabataba'i. *Shi'ite Islam*, pp. 153: 156.

الفكر، في غياب إله متعالٍ، هي القادرة على خلق كل من اللاهوت المتكامل وعلم الأبديات والنبوة؛ لكي يجعل الجماهير تتجاوب مع إصلاحاته السياسية والاجتماعية، وهذا سيقودهم في النهاية إلى حياة أكثر عدالة ومساواة[١].

ويبدأ الطباطبائي في صياغة حجته المضادة بنفي أي ادعاءات لدى المادية أو الوضعية لامتلاك أي شرعية للسلطة في الانخراط في المسائل الميتافيزيقية، فمجال اهتمامهم الأساسي هو العالم المادي الذي يُدرَك بالحواس وليس الجانب الميتافيزيقي[٢]. وبعد نفي سلطتهم في المجال الميتافيزيقي، يقوم الطباطبائي ببلورة المنطق الداخلي للقرآن فيما يتعلق بمسألة الوحي ويُصر على أنه في مجال الخطاب الميتافيزيقي فإن مثل هذا الخطاب هو ما يجب اللجوء إليه بجدية[٣]. ويمكننا القول بأنه إذا كان هناك درجة دنيا من التماسك المنطقي في هذا المنطق الاعتذاري للخطاب الإسلامي التقليدي حول الوحي؛ فقد جرت ترجمته إلى أعلى درجة من الشرعية الأيديولوجية في سياق الخطاب الإسلامي المعاصر.

وينبثق من هذا النقاش حول سؤال الوحي؛ سؤال يتعلق بالطبيعة الاجتماعية للإنسان وضرورة وجود القوانين من أجل تنظيمها. والعقلانية لا تكفي بذاتها لتنظيم حياة الإنسان الاجتماعية[٤]، فعقلانية الإنسان القادرة على تنظيم نفسها هي في النهاية تخدم ذاتها ولا تستطيع مساعدة الإنسان على ضبط رغباته أو ضبط القوانين اللازمة لضمان حياته الاجتماعية. ويقود هذا الطباطبائي إلى أن النجاة الوحيدة للإنسان تكون في حياة اجتماعية منضبطة من قِبل قوة ميتافيزيقية، أي من قِبل القانون الإلهي. ويضمن الأساس الميتافيزيقي الشرعية للغة الوحي ويحميها من الخطأ البشري.

وينكر الطباطبائي بشدة احتمالية فهم لغة الوحي إلا من قِبل قلائل مختارين، مثل الأنبياء[٥]، وهو ما يجعل النص القرآني محصورًا في إطار الطبيعة الميتافيزيقية

(1) Tabataba'i. Qur'an dar Islam, Op. cit., pp. 91: 93.

(2) Ibid., p. 94.

(3) Ibid., p. 94: 109.

(4) Ibid., p. 115.

(5) Ibid., p. 128.

للعلاقة بين الإله والنبي؛ ولكن من خلال مختلف التفسيرات القرآنية، يمكن للنص المقدَّس أن يصبح نصًّا إجرائيًّا على المستوى الجماهيري.

إن الافتراضات العالمية لخطاب الطباطبائي تقرر بشكل مباشر أن لغة الوحي هي صحيحة ومناسبة، ليس فقط بالمعنى النموذجي والمعرفي؛ وإنما هي قادرة على التوجيه في اتجاه محدد وعملي. ويتضمن الأساس المنطقي لخطاب الطباطبائي تحويل القرآن نفسه إلى خطاب سياسي واجتماعي وثيق الصلة بحياة المسلم المعاصر. كيف كان يمكن لآخرين مثل شريعتي والطالقاني أن يستفيدوا من مثل هذا الخطاب، لم يكن الطباطبائي متأكدًا، ولكنه دافع عن الصحة العالمية والمعرفية للغة الوحي وبشكل أكثر دقة للخطاب القرآني.

يترتب على الصلة المعاصرة للقرآن بالواقع المعيش التعامل مع سؤال «العلم» ومفهومه في الإسلام، فالعلم هو الأساس التجريبي لكل من المعرفة الفيزيائية والبيولوجية، ويجسِّد التحدي المعاصر الذي يواجه الخطاب القرآني. وركزت أجندة الطباطبائي في هذا السياق على التأكيد على الموقف الإيجابي للقرآن من العلم في ذاته[١]، وعلى سبيل التحديد فإن علومًا معينة مثل «العلوم الطبيعية، والرياضيات، والفلسفة، والآداب»[٢] هي علوم شرعية وفقًا للقرآن. وهناك علوم تعتمد على القرآن مثل النحو، واللغويات، والتأويل القرآني، والفقه واللاهوت؛ فهي علوم أسسها القرآن[٣]، ومن ثَمَّ فلغة الوحي القرآني موجودة في قلب العديد من العلوم، ولم يكن القرآن أبدًا معاديًا لأي محاولة منظمة لاكتساب المعرفة، ولكن القرآن لا يمكنه مشاركة بعض التداعيات الميتافيزيقية للعلوم التجريبية.

إن نقاش الطباطبائي المعمق للخصائص التقنية للقرآن[٤] هدف بشكل مباشر إلى إعطاء صورة مبدئية دقيقة لمركزية النص المقدَّس في داخل بناء العقل المسلم، سواء في صورته التقليدية أو المعاصرة. أما الجانب غير التقني البسيط في هذا النص

---

(1) Ibid., p. 132.

(2) Ibid., p. 134.

(3) Ibid., p. 137.

(4) Ibid., pp. 141: 187.

المقدَّس؛ فيشير إلى أنه كان موجهًا بشكل أساسي للجمهور العام، وربما تكون النتيجة الأهم لهذا النص الجماهيري حول القرآن هي إعادة بعث قوية للذاكرة الإيرانية الجمعية المتعلقة بالقرآن، وهو ما سهَّل مهمة من أتوا بعد الطباطبائي وحاولوا استخدام هذه الذاكرة الجمعية لإيصال رسالتهم الأيديولوجية باستخدام النص المقدَّس.

تفسير الميزان:

إن القوة التفسيرية للقرآن مسألة تتجاوز مجرد شرحه وتفسيره. ويعود اهتمام الطباطبائي بتفسير القرآن والتعليق عليه إلى سنواته المبكرة في تبريز، حينما بدأ يكتب ويشرح النص المقدَّس، وكان هدفه الرئيسي توضيح التناغم الداخلي بين مختلف الخطابات التي تعاملت مع النص المقدَّس؛ ولذلك وضع النقاش التاريخي والأخلاقي جنبًا إلى جنب مع النقاش الفقهي، أو اللاهوتي، أو الفلسفي، أو الصوفي.

يقع تفسير الطباطبائي للقرآن في عشرين مجلدًا باللغة العربية، بدأ في كتابته عام ١٩٥٤م وأنهاه في ١٩٧٢م، وفي خلال هذه الفترة كان يدرِّس أيضًا لتلاميذه في قُم[١]. وكان المبدأ الرئيسي الذي اعتمد عليه هو «بعض آيات القرآن تفسِّر بعضها بعضًا»، وتتضمن هذه الطريقة التأويلية عدم دخول أي عناصر خارجية على التفسير القرآني، ومن ثَمَّ فإن الظروف الخارجية المتغيرة لا تقحم نفسها على الآيات القرآنية. فقبل الوصول لأي خلاصة من قراءة سورة معينة أو آية معينة؛ فلا بُدَّ من التأكد من صحتها عبر مراجعتها مع آيات أو سور قرآنية أخرى.

تقع طريقة الطباطبائي على النقيض تمامًا من طريقة الطالقاني الذي حمَّل النص المقدَّس بشكل مستمر تأويلات محمَّلة سياسيًّا وأيديولوجيًّا من النظرية الدارونية. وعلى النقيض من الطالقاني، ظل الطباطبائي واعيًا طوال الوقت بالطبيعة النموذجية للنص القرآني، وتضمن هذه الطريقة عدم اختزال القرآن لصالح أي تفسير تاريخي. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن تفسير الطباطبائي ظل معزولًا عن المشكلات الملحَّة للعصر؛ ولكن هذا التفسير قدَّم فرصة أخرى لتحدي ومواجهة صحة الأيديولوجية

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذه الظروف والملابسات:
Hosseini-ye Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., p. 41.

المادية الفلسفية. وكثيرًا ما تمتزج هذه الاهتمامات بالشئون والقضايا المعاصرة بقضايا دوجمائية ومذهبية في داخل خطاب الطباطبائي. وانطلاقًا من هويته الشيعية، فهو لا يترك أي مناسبة في خلال شرحه للقرآن دون الدفاع عن حق عليّ في الخلافة، ما يُظهر بشكل أكبر من هذا البعد الطائفي. وكان اهتمام الطباطبائي الأكبر منصبًّا في تحقيق التناغم في مواجهة العداء التاريخي بين الخطاب الفقهي والخطاب الفلسفي، ولم يكن هذا الاهتمام ظاهرًا فقط في تعليقه وشرحه للقرآن، وإنما في كل كتاباته ومحاضراته، فقد اعتبر أن هذا هو التحدي الأكبر أمام تقوية التشيع في مواجهة الأيديولوجيات المستوردة.

لقد شهد عدد كبير من كبار علماء الشيعة لأهمية كتاب **(الميزان)**، ويعتبره طلاب الطباطبائي العمل الأهم في تاريخ تفاسير القرآن[١]. وقد ذكر موسى الصدر أن محمد جواد مهنية (الفقيه الشيعي اللبناني) قد أخبره أنه: «منذ أن تلقيت كتاب **(الميزان)**، فقد اكتملت مكتبتي. وعلى مكتبي هناك دائمًا نسخة **(الميزان)**»[٢]. وعلى الرغم من نبرة المبالغة، فإن هناك جزءًا من الحقيقة في تقدير أهمية هذا الكتاب، التي تظهر من خلال شهادة أحد تلاميذه السابقين الذي ذكر: «قدَّم تفسير الميزان مفتاحًا لعلاج كل المشكلات والأمراض الدينية والثقافية في مجتمع يحاول الاتجاه نحو الكمال، ونحو إعداد الأرض للثورة الإسلامية»[٣].

آية السلطة:

من أهم الفقرات في داخل تفسير الطباطبائي ذات الصلة بتشكيل الأيديولوجية الإسلامية؛ ما يُعرف بآية السلطة[٤]. وبناءً على فهمه لهذه الآية، فإن السلطة العليا الميتافيزيقية والمادية تكون لله ومن بعده للنبي. ووفق الخطاب القرآني، فإن سلطة

(1) Ibid., p. 44.

(2) Loc. Cit.

(3) Mesbah. Naqsh e Allamah Tabataba'i dar Ma'aref-i Islami, Op. cit., pp. 200: 201.

(٤) هذا هو نص آية السلطة في القرآن: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا } [سورة النساء: الآية ٥٩].

الله هي سلطة عامة، وتشير إلى الالتزام الواقع على جميع المخلوقات بطاعة قوانينه المرسلة. أما سلطة النبي فلها شقَّان؛ الأول: يتعلق بشرح تفاصيل القوانين الإلهية وتطبيقها من خلال الحكومة والتشريع[١]. ويقدِّم هذا الشكل لسلطة النبي في الأمر والطاعة؛ الأساسَ لسلطة المؤسسة الدينية في قيادة الثورة. فالفارق بين السلطة السياسية والفقهية للنبي فارقٌ ضئيل للغاية بشكل يصعب تمييزه، ومن ثَمَّ فيجب على السلطة الدينية – حين تسنح الفرصة – أن تمد سلطتها التشريعية لتشمل المجال السياسي.

وفيما يتعلق بالإشارة القرآنية إلى { أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ }؛ فيؤكد الطباطبائي على أنهم لا يمتلكون أي وحي جديد يتجاوز ما هو محدَّد لله ولرسوله الأخير، ولكن يجب طاعة أوامرهم كأنها صادرة من الله أو النبي. ففي سياق الآية، فإن طاعة الله ورسوله وأولي الأمر منكم تُعَد مسألة موضوعة في مواجهة الاحتمالية السيئة لطاعة البدائل الدنيوية. وفي هذا السياق، وإن المصدر الثالث للسلطة العليا بعد الله والنبي (أي أولي الأمر) لا يمكنهم إصدار تشريع جديد أو إنكار أي من القوانين التي أقرها الله في القرآن أو من خلال التراث النبوي.

إن طاعة الله مسألة غير مشروطة، وكذلك الأمر بالنسبة لطاعة الرسول. وبينما ترتبط طاعة الله بقدرته اللا متناهية، فطاعة الرسول تأتي من عصمته وترتبط بالرسالة[٢]. ويظهر اقتناع الطباطبائي (وهنا انعكاس واضح لملاحظاته حول دلالة الدعاوى الشيعية للأجندة السياسية) بأن هذه الشروط والظروف نفسها تنسحب

---

(1) Tabataba'i. *Tafsir Al Mizan*, vol. 8, p. 237.

لقراءة مختلفة حول دلالة هذه الآية:

Amir Arjomand. *The Turban for the Crown*, pp. 177: 183.

(2) Tabataba'i. Tafsir Al Mizan, Op. cit., vol. 8, p. 240. Zamakhshari (d.528/1133).

في تفسير الزمخشري يعتبر أولي الأمر إشارة إلى أمراء الحق؛ حيث إن الله ورسوله لن يأمرا بطاعة أمراء الباطل.

Zamakhshari. Al *Kashshaf an Haqa'iq Chavamiz Al Tanzil*, vol. 1, p. 524.

ولكن يرى الطبرسي – وهو أحد المفسرين الشيعة في القرن السادس الهجري – أن سلطة كل من الباقر والصادق (الإمامين الخامس والسادس) باعتبارهما أولي الأمر تشابه مع سلطة الله والرسول وتماثلها، ويجب أن تكون طاعة مطلقة. ويبرر ذلك بأن الله لن يأمر بطاعة شخص إلا إذا كان معصومًا.

Al-Tabarsi. *Majma' Al Bayan fi Tafsir Al Qur'an*, vol. 3, p. 100.

على «أولي الأمر»؛ ولكن يبقى السؤال حول ما إذا كانت مسألة العصمة ضرورية في هذه الحالة. في البداية، لا يرى الطباطبائي أن العصمة مسألة مهمة بالضرورة، ولكن يشترط مسألتين في هذا السياق؛ الأولى: إذا كانت أوامر أولي الأمر متناقضة مع النواهي المذكورة في القرآن والحديث، ومن ثَمَّ فهذه الأوامر غير ملزمة. ولكن الحالة الثانية: تتعلق بما إذا كانت هذه الأوامر يمكن اعتبارها متعارضة مع النواهي نفسها، ففي هذه الحالة يجب اتباعها، حتى لو كانت متعارضة مع القرآن والحديث[١]. ويدعم الطباطبائي الشرط الأول باللجوء إلى الحديث النبوي الذي يقول: «لا طاعةَ لِمخلُوقٍ في معصيةِ الخالِقِ»[٢]، وفيما يتعلق بالحالة الثانية، فيلجأ إلى المبدأ الفقهي القائل: «الطرق الظاهرية تُعَد دليلًا كافيًا وملزِمًا على صحة الأحكام الفقهية. وإذا ما ظهر أن هذه الأحكام الفقهية فيما بعد متعارضة مع الواقع، فإن صحة الإجراء ستعوِّض هذا الفساد الناشئ عن خطأ الاستدلال الفقهي»[٣].

ويعتمد منطق الطباطبائي في الدفاع عن إلزامية قوة أولي الأمر، حتى لو كان قرارهم متعارضًا مع القرآن والسُّنة، على «اعتبارات مصلحة الإسلام والمسلمين»[٤]. «على أي حال، فإن طاعة أولي الأمر مسألة إلزامية، حتى وإن كانوا غير معصومين، وقادرين على ارتكاب الخطأ والفساد. ولكن إذا أمروا بفعل هو في الأساس فعل فاسد، فحينئذ يجب عدم طاعتهم. وإذا ما ارتكبوا فعلًا واتضح خطؤه فيجب الرجوع إلى القرآن والسُّنة. وإذا لم يتضح خطأ الفعل، فإنه يجب طاعتهم حتى على الرغم من مخالفة هذا الأمر للقرآن والسُّنة؛ لأن اعتبارات الوحدة ومصلحة الإسلام والمسلمين أمر أهم من كون أحد أوامر أولي الأمر متعارضًا مع القرآن والنواهي النبوية»[٥].

---

(1) Tabataba'i. Tafsir Al Mizan, Op. cit., p. 240.

لمزيد من التفاصيل حول دلالة تفسير الطباطبائي للقرآن:

Sahbi. *Falsafeh-ye Siasi az Did- gah e Allamah Tabataba'i.*

(٢) أخرجه البغوي في شرح السنة (٢٤٥٥).

Tabataba'i. Tafsir Al Mizan, Op. cit., p. 240.

(3) Ibid., p. 241.

(4) Loc. Cit.

(5) Loc. Cit.

كما أن الطباطبائي يعتبر أن هناك احتمالية لكون أولي الأمر من المعصومين، حيث إنهم ذُكروا جنبًا إلى جنب مع الرسول، الذي لا شك في عصمته طبقًا للفهم الإسلامي، ويفضِّل الطباطبائي هذه القراءة ويدعمها. أما فيما يتعلق بتعريف «الأمر»، فإن الطباطبائي يعتقد أنه يعني كل أمر من الأمور الدينية والدنيوية[١].

وفي سياق النقاش النحوي لكلمة «منكم»، فيشير إشارة مهمة إلى معارضته للقراءة التي تعتبر أولي الأمر من بين البشر العاديين دون وجود أي شروط مسبقة للعصمة، فمن الواضح من النقاش السابق أنه يعتبر أولي الأمر مجموعة استثنائية من البشر في مكانة الأنبياء ويمتلكون صفات خاصة تتعلق بالعصمة[٢]. كما أن مصطلح أولي الأمر يأتي في صيغة الجمع، بما يعني الإشارة لمجموعة ذات سمات مشتركة. ويرفض الطباطبائي بشدة القراءة التي ترى أن أولي الأمر تشير إلى أي شخص في مكانة ذات سلطة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية في المجتمع. وفي هذا السياق ينطلق من أرضية فقهية ويُصر على الإشارة إلى السمة المتعلقة بالعصمة، فيقول: «فهذه الآية تشير إلى ضرورة عصمة أولي الأمر. وفي هذا السياق، فإن التعليق على القرآن لا يمتلك أي بدائل»[٣]. والعصمة هي صفة خاصة بالفرد وليست بالجماعات، ومن ثَمَّ فإن مجموعة البشر في موقع السلطة - سواء السياسية أو غير ذلك - لا يمكن افتراض تمتعهم بالعصمة كصفة مميزة، ولكن الأفراد من نوع معين، نوع هو أقرب للنبوة، يمكنهم التمتع بهذه الصفة. ويعارض فخر الرازي (١١٤٨: ١٢٠٩م) الفقيه السُّني، فيرفض الطباطبائي أي ادعاء بالعصمة لأي شخص ما عدا الأئمة الشيعة[٤]، ويتساءل الطباطبائي: «إذا كان كل من هم في موقع السلطة السياسية خلال التاريخ الإسلامي معصومين، فلماذا إذن مررنا بكل هذه الاضطرابات والظلم؟»، كما يرفض أيضًا اعتبار أولي الأمر تشير إلى الملوك والسلاطين[٥].

---

(1) Ibid., p. 242.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 243.

(4) Ibid., p. 247: 248.

(5) Ibid., p. 250.

وبعد رفض كل الاحتمالات، يصل إلى الخلاصة التالية: «إن أولي الأمر هم هؤلاء الأشخاص في الأمة المعصومين في قولهم، ومن ثَمَّ فطاعتهم واجبة، وإدراكهم وتعريفهم يحتاج إلى تعيين إلهي أو من قِبل الرسول، وهو الأمر الذي يتوافق مع التقاليد المرتبطة بالأئمة وبأهل البيت الذين قدَّموا أنفسهم باعتبارهم أولي الأمر»[1].

ويؤكد بشكل واضح: «وأما بالنسبة للقول بأن أولي الأمر تشير إلى الخلفاء الراشدين الأربعة (أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي)، أو الأمراء أو العلماء؛ فلديَّ ردَّان على هذا القول؛ أولًا: فإن الآية تشير إلى عصمة أولي الأمر، ولا يوجد في هذه المجموعة من ينطبق عليه هذا الأمر إلا عليّ عليه السلام (حسب الفهم الشيعي)»[2]. وينطلق الطباطبائي بعدها لتفنيد كل الاعتراضات على أن المعصومين هم بشكل أساسي وحصري الأئمة الاثني عشر فقط.

المرأة في الإسلام:

في كتابه (**تفسير الميزان**)، تعامل الطباطبائي أيضًا مع عدد من القضايا المحورية ذات العلاقة بموقع المرأة في الإسلام، وبما أنه كان شديد الحساسية للقضايا المعاصرة؛ فقد أدرك أهمية ودلالة النقاش حول حقوق المرأة[3].

وفي معرض نقاشه للعديد من السور التي تتناول المرأة، رفض الطباطبائي التفسير التقليدي بأن المرأة خُلقت من الرجل؛ فالمرأة خُلقت بشكل مستقل جنبًا إلى جنب مع الرجل، ومن ثَمَّ رفض صحة التفسير الذي يقول إن المرأة خُلقت من ضلع الرجل، فالقرآن لم يساند مثل هذا الافتراض.

وفي سياق دفاعه المستميت عن المساواة بين الرجال والنساء، يشير الطباطبائي إلى بعض الأفكار الموجودة في الفلسفة اليونانية، التي لا تتفق مع

(1) Ibid., p. 250: 251.

(2) Ibid., p. 251.

(3) Soltani. *Sima-ye Zan dar ‹al-Mizan*, p. 14.
هذا النص يُعَد تحليلًا متميزًا لآراء الطباطبائي حول موقع المرأة في الإسلام.

رؤيته. ووفق حجته العقلانية، فهو يرفض الاعتراف بأي فرق جوهري في خلق الرجال والنساء؛ ولكنه يعترف ببعض التفاوت في درجة القوة والضعف في صفاتهم المشتركة، ولكن هذا لا يعني وجود فروق بينهم في طبيعتهم الأساسية، فليس هناك أي سبب مادي يمنع المنجزات الخاصة بجنس منهم أن يحصل عليها الجنس الآخر. وأكد بشكل أكثر وضوحًا: «فيما يتعلق بالقيادة في مختلف مجالات الحياة، فإن الإسلام يعتبر الرجال والنساء متساوين، وفي مجال تطبيق الإرادة الإنسانية فيما يتعلق بكل احتياجات الإنسان، فهما متساويان. وبالتالي فكل من الرجال والنساء قادر على اتخاذ القرار، والتصرف وفقًا له، وتحمُّل المسئولية المترتبة على أفعالهم»[١].

هناك صفتان حصريتان للنساء؛ الأولى: أن استمرارية الحياة البشرية مسألة مرتبطة بهن، والثانية: أنهن مخلوقات بسمات أكثر رقة على المستوى الجسماني والعاطفي، وهو ما جعلهن أكثر حساسية للجمال والصفات العاطفية؛ ولذلك نجد أن الرجال أكثر ميلًا للمسائل «العقلية»، بينما النساء يملن أكثر للعاطفة[٢]. وقد أكد الكثيرون[٣]على أن الطريقة التي صاغ بها الطباطبائي مقولاته كانت لصالح التأكيد على احتمالية وجود السمات العقلانية والعاطفية في كل من الرجال والنساء. ولكن بشكل عام، أمَّن الطباطبائي أن الرجال مقدَّر لهم إدراك إمكاناتهم العقلية أكثر من النساء، وأن النساء هن كائنات عاطفية أكثر من الرجال. وأكد أن كلًّا منهم يمكنه امتلاك الصفات المتوفرة للآخر.

وانطلاقًا من هذا يستنتج الطباطبائي أن تقسيم العمل الموجود في الإسلام يتطلب من الرجال البراعة في الأنشطة التي تتطلب القوة والعقل، ومن النساء البراعة في الأنشطة التي تتطلب الحب والعاطفة. وتقوم قوامة الرجل على أولوية العقل على العاطفة عنده. ولكن في الوقت نفسه، أصر الطباطبائي على أنه في الإسلام يحصل الأطفال على صفاتهم المميزة من كل من الأب والأم.

---

(1) Ibid., p. 15.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

إن الزواج هو عقد مقدَّس يعترف بالاحتياجات البشرية للجنس والتكاثر، وأي شكل آخر من التواصل الجنسي يُعَد مسألة غير طبيعية وغير إسلامية. ويؤيد الطباطبائي التشريعات الدولية حول زنا المحارم، وضرورة فرض الحجاب، والزواج وزواج المتعة، والتعدد. فالاحتياجات الجنسية للرجل لا يمكن أن يتم إشباعها بشكل كافٍ من خلال زواج دائم مع زوجة واحدة؛ ولذلك يحتاج الرجل أن يكون لديه الحق في كل من تعدد الزوجات وزواج المتعة. وبما أن الرجل لديه هذه الاحتياجات الكثيرة، فهذه الغريزة يجب أن يجري تنظيمها والسيطرة عليها بدلًا من إشباعها بشكل غير قانوني وعشوائي.

وفي الوقت نفسه، يوجِّه الطباطبائي انتقادات شديدة للطريقة التي تمارَس بها النواهي الإسلامية، ويرى أن المسلمين فشلوا في فهم روح الإسلام فيما يتعلق بالزواج، ومن ثَمَّ أساءوا استخدام مسألة تعدد الزوجات. فتعدد الزوجات ليس قانونًا إلزاميًّا ولكنه رخصة، فقد بدأ الإسلام مسألة تنظيمه الزواج انطلاقًا من الزواج الواحد. ولكن بسبب وجود عدد أكبر من النساء مقارنة بالرجال، وبما أنه من الظلم أن يتم حرمان النساء غير المتزوجات من المتع الجنسية، فقد أباح الإسلام احتمالية قيام رجل واحد بالزواج من أكثر من زوجة. لكن هناك عددًا من الرجال المسلمين، خاصة الملوك والأثرياء، قد أساءوا استخدام هذه الرخصة لصالح رغباتهم، وبالنسبة لهذه المجموعة فقد تساءل الطباطبائي عن «حتى قانونية الزواج الواحد هو أمر مشكوك فيه»[١].

أصول الفلسفة والمنهج الواقعي:

عقد الطباطبائي سلسلة من الجلسات المنظمة والدورية، بغرض الحوار الفلسفي مع واحدة من أكثر الفلسفات الغربية عدوانية. وكان مرتضى مطهري من بين الطلاب الذين حضروا مثل هذه الجلسات[٢]، وقام بعد ذلك بجمع وتحرير وتوثيق هذه الجلسات لما أصبح فيما بعد **(أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)**. وأصبح هذا النص أهم مصدر في معركة المؤسسة الدينية في مواجهة السيطرة الأيديولوجية للماركسية. وفي سياق هذه المعركة، تحوَّل مطهري إلى أهم داعم ومروِّج لأفكار

(1) Ibid., p. 16.

(2) Hosseini-ve Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., p. 40.

الطباطبائي[1]. إن أفكار الطباطبائي في هذا السياق تقع في سياق الفلسفة وليس السياسة، وكان لديه فهم دقيق وسليم حول التحديات الحقيقية والرئيسية التي تواجه عصره، وحاول تقديم حلول لهذه التحديات. ولكن ظلت مهمة مطهري في ترجمة الخطاب الفلسفي الأكاديمي للطباطبائي، من خلال الهوامش المطولة على النص، لصالح لغة قادرة على أن تكون مستجيبة للتحديات السياسية والأيديولوجية في ذلك الوقت.

وقد ذكر تلاميذه فيما بعد[2] أنهم كانوا مقتنعين أن الطباطبائي كان يرى أن أي مواجهة ذات معنى مع الأفكار الإلحادية والمادية يجب أن تنطلق من أرضية الفلسفة؛ فعلى هذه الأرضية يمكن أن يجد أنصار الإيمان والإلحاد أرضية مشتركة للنقاش بينهما ومحاولة إقناع أحدهما الآخر. وإذا حاولنا إثبات صحة الإسلام بناءً على أرضية عقلانية، ففي هذه الحالة لا يوجد سبب للخوف من فيضان الأفكار العلمانية.

أسهم سيد عز الدين زنجاني في إعداد نص (**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**)، ويذكر أن وهج الأفكار الماركسية والمادية وانتشارها في جامعات طهران ومعاهدها كان مدعاة للقلق في أوساط الطباطبائي ونظرائه في قُم. وحينما طلب منه تلاميذه، ومنهم مطهري، أن يعمل على كتابة رد فلسفي على الماركسية والمادية، قَبِل على الفور وبدأوا جميعًا في قراءة كتاب محمد علي الفاروقي (**سيرة الفلسفة في أوروبا**)، وهو مصدر فارسي تقليدي حول تاريخ الفلسفة الأوروبية، وكتب كل منهم ملخصات حول هذا النص. وبدأ الطباطبائي في تقديم محاضراته حول المادية الفلسفية، وفي البداية كان اللقاء كل خميس في بيت زنجاني، ولكن فيما بعد جرى اللقاء بشكل أسبوعي (يوم الخميس) في منازل الطلبة بالتناوب.

العلاقة بين الطباطبائي ومطهري:

هذا النص الذي كتبه الطباطبائي، وأضاف عليه مطهري الكثير من التعليقات، استهدف تحقيق هدفين؛ فالنص الأصلي الذي كتبه الطباطبائي كان موجهًا

(1) Zanjani. Allamah Tabataba'i: jame' e Hekmat va Shari'at, Op. cit., p. 3.

(2) Ibid., p. 2.

بالأساس لطلاب الحوزة العلمية في قُم؛ ولذلك كانت لغته صعبة على المستوى الفلسفي، وهو الأمر الذي قلَّص حجم الجمهور حتى في داخل الحوزة العلمية، فقد كان معظم الطلاب مدربين على الخطاب والأدوات الفقهية، ولم يكن لديهم القدرة الفكرية لاستقبال هذه اللغة الفلسفية والتعامل معها. فالخطاب الفلسفي - بحكم التعريف - خطاب نخبوي في التاريخ الفكري الإسلامي. أما الخطاب الفقهي فهو بخلاف ذلك، بحكم طبيعته ودلالته السياسية، فهو موجَّه لعموم المسلمين، ومن ثَمَّ فلديه قدرة أوسع على الانتشار. كما أن تاريخ العلاقة بين الخطاب الفلسفي والخطاب الفقهي لم يكن تاريخًا وديًّا. ففي معظم الأحوال، أنكر الخطاب الفقهي على الخطاب الفلسفي أسسًا شرعية، واتهم أنصاره بالكفر والهرطقة. وتزداد حدة هذه العداوة في مدن متوترة على المستوى الديني مثل قُم؛ حيث يَعتبر كبار رجال الدين أنفسهم حُماة الخطاب الديني المحاصَر، ومن ثَمَّ يمكننا فهم موقف آية الله البروجردي الرافض لقيام الطباطبائي بتدريس الفلسفة بشكل علني.

وكما سبقت الإشارة حيال رد الطباطبائي على آية الله البروجردي، فقد ذكر الأول أن طلاب الحوزة العلمية يصلون إلى قُم محمَّلين بالكثير من الشكوك. ولكن في حقيقة الأمر، فإنه بمحاضراته التي ألقاها للرد على الماركسية والمادية؛ فقد عزل نفسه عن أغلبية هؤلاء الطلاب وغيرهم. هذا لا يعني بأي حال من الأحوال التقليل من أهمية كتابه عن مبادئ الفلسفة، على اعتبار أنه أهم الردود الفكرية على الفلسفة المادية والماركسية في داخل السياق الإيراني، ولكنه عانى من بعض القصور في الوصول إلى جمهور أوسع.

وتم تعويض هذا القصور بدرجة كبيرة من خلال محاولات مطهري الحثيثة لفك رموز هذا النص العميق، ولو كان النص الأصلي للطباطبائي موجهًا لطلاب العلوم الدينية في قُم؛ فقد كانت تعليقات مطهري موجهة بشكل أكبر للنخبة العلمانية في طهران. وبينما كان خطاب الطباطبائي الفلسفي موجهًا ضد الفلسفة الماركسية والمادية التاريخية؛ فإن لغة مطهري كانت موجهة بشكل أكبر ضد كل من الماركسية واللينينية، باعتبارهما التعبير السياسي عن الظاهرة نفسها. وبطبيعة الحال وضَّح مطهري بعض النقاط ذات الطابع الفلسفي لجمهوره العلماني، ولكنه بالأساس

هدف من خلال هوامشه المطولة إلى تجسير الفجوة الطويلة بين قُم وطهران، إحداهما تمثِّل مركزية السلطة الدينية، والأخرى عاصمة الفكر الراديكالي العلماني.

الطباطبائي وهنري كوربين:

في سياق الاهتمام بتجسير الفجوة بين طهران وقُم، أوْلَى الطباطبائي اهتمامًا ملحوظًا بمناقشاته مع المفكر الفرنسي الإسلامي هنري كوربين، التي تواصل فيها معهم السيد حسن نصر وداريوش شايجان وآخرون. ووفقًا لطلابه، فقد كان الطباطبائي يرتحل من قُم إلى طهران «بصعوبة كبيرة، ومن خلال العديد من الحافلات»[١]؛ لمقابلة كوربين والتحاور معه بشكل دوري. وقد كان كوربين شخصيًّا منجذبًا إلى التشيع بشكل عميق، وكان وصل إلى درجة من التخصص في الفكر الشيعي وضعته في مكانة متميزة في مقابل زملائه من المستشرقين.

وقد بدأت علاقة الطباطبائي بهنري كوربين في ١٩٥٨م، واستمرت نحو واحد وعشرين عامًا[٢]، وكان الأول منبهرًا بإخلاص الأخير لفهم التشيع وتأكيده أن التشيع هو الدين الوحيد على مستوى الأديان العالمية الذي يمكن اعتباره دينًا حيًّا وحيويًّا؛ فكل الأديان الأخرى - من دون استثناء - قد استهلكت أنفسها ولم يعد لها دور تقدمي أو فاعل[٣]. وقد تم تجميع مناقشاتهما ونشرها بكل من اللغة العربية، والفارسية، والفرنسية، والإنجليزية[٤].

جمهور الطباطبائي:

كان من نتيجة هذه الترجمات والنص الأصلي؛ خلق جمهور قارئ قادر على إعطاء معنى سياسي لأفكار الطباطبائي. ومن بين هذا الجمهور، وجد الطباطبائي مجموعة صغيرة ولكنها مؤثِّرة يمكن أن يتوجه إليها بخطابه الفلسفي الصوفي للتشيع.

---

(1) Hosseini-ye Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., p. 46.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول موقع كوربين في المشهد الفلسفي الإيراني:
Daryush Shaygan. *Seyr va Soluk e Corbin: Az Heidegger ta Sohrevardi*.

(3) Hosseini-ye Tehrani (ed.). Mehr e Taban, Op. cit., p. 47.

(4) Tabataba'i. Zohur e Shi'ah, Loc. Cit.

وتكونت هذه المجموعة من المثقفين الحضريين ذوي المعتقدات الدينية الخاصة، الذين يتحدثون لغة أجنبية ولديهم معرفة بالفلسفات (الغربية والشرقية). وكثيرًا ما جرت ترجمة كتابه عن التشيع في الإسلام، والذي نُشر مبكرًا باللغة الإنجليزية من خلال جهود سيد حسن نصر، كما جرت ترجمته إلى الفارسية فيما بعد أكثر من مرة، وتضمنت هذه الترجمة المقدمة الإنجليزية لسيد حسن نصر، التي كانت موجَّهة بشكل أساسي لـ «الجمهور الغربي»[١].

الشرعية والسلطة:

في خلال رحلات الطباطبائي المتكررة بين قُم وطهران، وبينما كان بعض المثقفين في طهران يطورون روابط بين الفلسفة الشرقية والغربية من ناحية والتصوف من ناحية أخرى؛ بدأت تظهر بوادر المد السياسي. وكان الطباطبائي من رموز السلطات الدينية القلائل الذين أرادوا التعامل مع مسألة موقع السلطة الدينية العليا بعد وفاة آية الله البروجردي، ويكشف لنا إسهامه في الكتاب الذي صدر بهذه المناسبة عن قناعاته؛ ففي هذا النص القصير حول شرعية سلطة العلماء، يقترب الطباطبائي كثيرًا من الأجندة المعلنة للثورة الإسلامية. ويكشف لنا تاريخ هذا النص المبكر (بدايات الستينيات) عن أن الطباطبائي امتلك هذه القناعات قبل وقت طويل من انفجار الحركة الإسلامية، وطوَّر تفاصيل حول الحكومة الإسلامية. ويشير طلابه إلى مقولاته عن الثورة[٢].

السلطة الدينية العليا:

عند وفاة آية الله البروجردي في بدايات عام ١٩٦١م، أُعيد طرح سؤال السلطة الدينية العليا[٣]، فقدَّم الطباطبائي رؤية عامة حول هذا السؤال المركزي في التاريخ

(١) مقدمة سيد حسن نصر لكتاب الطباطبائي:

Shi'ite Islam,Op. cit., pp. 3: 28.

(2) Mesbah. Naqsh e Allamah Tabataba'i dar Ma'aref-i Islami, Op. cit., p. 201.

(3) Anonymous (ed.). Bahthi dar Bareh-ye Marja'iyyat va Ruhaniyyat, Loc. Cit.
في هذا النص تجميع لآراء كل من الطالقاني، ومطهري، وبازرجان، والطباطبائي، وغيرهم؛ حول طبيعة السلطة الفقهية.

السياسي للشيعة؛ إذ يرى أنه في التشيع – كما في الإسلام بشكل عام – هناك مركزية لبعض الرموز المرتبطة بجوهرية السلوك الديني[١]، ويجب أن تُستنبط هذه الرموز من المصادر النصية القديمة؛ أي من القرآن والسُّنة وتراث الأئمة؛ ولذلك فالاجتهاد هو تخريج حكم شرعي من المصادر القديمة من خلال الحجج النظرية والعقلانية[٢]. وبما أن المسلم العادي ليست لديه هذه القدرة على استخراج الأحكام الدينية من المصادر الأصلية؛ فمن الضروري بالنسبة إليه أن يتبع السلوك النموذجي لسلطة دينية مؤهلة، وهذه الضرورة تدعم وجود مفهوم مكمل للاجتهاد وهو التقليد؛ أي اتِّباع سلطة دينية[٣]. هذا التفريق بين الاجتهاد والتقليد يُعَد تعبيرًا عن الطبيعة الإنسانية التي تحتاج أن تكون مستقلة وأن تكون تابعة في الوقت نفسه، ومن ثَمَّ يقدِّم الطباطبائي تفسيرًا عقلانيًّا – أو ما يطلق عليه هو نفسه «تفسيرًا طبيعيًّا» – لضرورة التقليد، ويؤكد أنه على كل شخص – سواء أكان مسلمًا أم غير ذلك – أن يمارس الاجتهاد في المسائل غير ذات الأهمية في حياته اليومية، ثم يقلد سلطة دينية في جميع الأمور الأخرى.

الولاية والزعامة:

تشكِّل الحياة في المجتمع قيدًا على حرية الإنسان في الفعل[٤]، فالإنسان بصفته كائنًا اجتماعيًّا يتأرجح بين السعي في المجال العام والمجال الخاص، ولكي يضمن المجتمع استمراره فهو يحتاج قوانين فوقية وإجراءات تنظيمية. يتشابه الطباطبائي في هذا مع نموذج توماس هوبز، ولكن دون أن يدرك ذلك. وينطلق بعد ذلك إلى الحديث عن ضرورة وجود سلطة عليا تكون قدراته العقلية وإرادته أعلى من الآخرين[٥]، ويعقد المقارنة بين احتياج الطفل لوالديه واحتياج اليتيم لشخص يحميه،

(1) Ibid., p. 14.

(2) Ibid., p. 16.

(3) Ibid., p. 17.

(4) Ibid., pp. 71: 72.

(5) Ibid., p. 74.

ومن ثَمَّ يحتاج الناس إلى ملك أو رئيس[١]، فيقول: «هذا الوضع الذي يسمح لشخص أو موقع أن يتولى مسئولية الآخرين، ومسئولية الأمور الدنيوية؛ نحن نطلق عليه لفظ ولاية (المصطلح باللغة العربية)، الذي يعني في الفارسية الوصاية»[٢].

يؤكد الطباطبائي أنه أراد أن يناقش مبدأ الولاية أو السلطة السياسية العليا انطلاقًا من منطلق اجتماعي فلسفي، وليس من منطلق ديني[٣]، ومن ثَمَّ تكون الولاية مسألة طبيعية وفطرية في كل تجمُّع إنساني. وبما أن الإسلام يوجِّه اهتمامه الأساسي للطبيعة الإنسانية، فقد رصد الشروط الخاصة بتحديد السلطة العليا وخصائصها في المجتمع الإسلامي؛ فيجب أن تكون الطريقة التي يتم بها تحديد الحكومة البشرية متوافقة مع النمط العام الذي يحكم المخلوقات بشكل عام والطبيعة الخاصة بالإنسان[٤]، ويجب أن يكون هذا النمط مستقرًّا ودائمًا، ويقود الإنسان في سعيه لأن يكون متوافقًا مع بيئته. ويجادل الطباطبائي، مستعينًا بالقرآن، في أنه في حالة تعريض هذا التوافق للاضطراب، يمكن أن يدمِّر الإنسان بواسطة القواعد والقوانين نفسها التي يجب عليه احترامها[٥].

الولاية إذن هي الاحتياج لضرورة تقديم قيادة حامية ومرشدة، وهو الأمر الذي يتوافق مع الظروف الإنسانية التي يهتم بها الإسلام. إن السؤال الخاص بالاحتياج الطبيعي للحكومة هو مسألة شديدة الوضوح، ففي حياة النبي، لم تُطرح هذه المسألة من الأصل، وكانت ضرورتها واضحة في أفعال النبي وخلال حياته، كما وضحت من اجتماع المسلمين فور وفاته للبحث عمن يخلفه.

ويجادل الطباطبائي في الاعتماد على بعض الآيات القرآنية المحددة حول صحة فكرة الحكومة الإسلامية عبر الزمان والمكان[٦]، ويؤكد أن «العلاقة بين موقع

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., pp. 74: 75.

(4) Ibid., p. 78.

(5) Ibid., pp. 78: 79.

(6) Ibid., p. 81.

الولاية والحكومة الإسلامية بالنسبة للمؤسسة الإسلامية والمجتمع الإسلامي؛ هي نفسها كالعلاقة مع رأس العائلة وعلاقته بمؤسسة العائلة وأعضائها»[١].

هناك مجموعتان من القوانين التي يجب على هذا القائد السياسي للمجتمع الإسلامي اتباعها؛ هما: القوانين الثابتة، والقوانين المتغيرة. فكل من القوانين القرآنية والنبوية هي قوانين ثابتة وصالحة بشكل دائم، ولكن قائد المجتمع الإسلامي يمكنه أن يشرع قوانين أخرى لها الإلزامية نفسها، ولكنها متغيرة تبعًا للتطور التاريخي. ويرفض الطباطبائي تفسير التاريخيين الماديين الذين يرون أن المجتمعات تتغير، ومن ثَمَّ يجب على القواعد والقوانين المنظمة لهذه المجتمعات أن تتغير أيضًا، فهناك قوانين ثانوية التي تصدرها السلطات السياسية تخضع للتغيير، ولكن مسألة الاحتياج لقيادة سياسية للمجتمع الإسلامي تُعَد قانونًا غير قابل للتغيير[٢].

في مواجهة الديمقراطية والاشتراكية:

ينطلق الطباطبائي بعد ذلك ليجادل في أنه بينما هناك عدد من النقاط المتشابهة بين الإطار الإسلامي السياسي والمبادئ الديمقراطية؛ (لأنه أيضا في الديمقراطيات هناك قوانين دستورية ولوائح متغيرة)؛ فلا يجب المطابقة بشكل كامل بين الإسلام وكل من الديمقراطية أو الاشتراكية[٣]. فالفارق الجوهري هنا يمكن في حقيقة أن قوانين الإسلام مصدرها الله، ولكن في النظم الاجتماعية الأخرى فهي نتاج التوافق الجمعي[٤]. ولكن حتى على مستوى القوانين الثانوية؛ فالإسلام يختلف عن الديمقراطية، ففي الأخيرة هناك سيادة لإرادة الأغلبية، بينما في الإسلام القوانين والقواعد مؤسَّسة على «الحقيقة وليست إرادة الأغلبية»[٥]. ويؤكد الطباطبائي على أنه

لمزيد من النقاش حول طبيعة السلطة الدينية والسياسية في التشيع:
Tabataba'i. Shi'ite Islam, Op. cit., pp. 39: 71.

(1) Anonymous (ed.). Bahthi dar Bareh-ye Marja'iyyat va Ruhaniyyat, Op. cit., p. 83.

(2) Ibid., p. 85.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., p. 86.

(5) Loc. Cit.

«في المجتمع الإسلامي، الحقيقة وصالح الإسلام والمسلمين يجب أن يتم الحفاظ عليهما دائمًا، بصرف النظر عما إذا توافق هذا مع إرادة الأغلبية. وبطبيعة الحال في هذا المجتمع العالم والفاضل الذي يقوده الإسلام، فإن الأغلبية لن تفضِّل رغباتها الخاصة على حساب الحقيقة والحق»[١].

ويدعم الطباطبائي – مما يسعد النشطاء الإسلاميين – هذا الموقف في مواجهة التفوق غير المشروط للديمقراطية الغربية، ويؤكد فشل مثل هذه الأفكار المستوردة في إقامة أي نظام سياسي ناجح، فيقول: «لقد مرَّ أكثر من نصف قرن تعود كلمات الطباطبائي إلى عام ١٩٦٢م، منذ أن قبلنا الحكومة الديمقراطية والدستور حتى يمكن اعتبارنا على المستوى نفسه مع الدول الغربية المتحضرة، ولكننا يمكننا أن نلاحظ كيف ساء وضعنا. ومن هذه الشجرة التي يرى الآخرون أنها شجرة مثمرة ومفيدة، فلم نستطع أن نحصد إلا البؤس والعار»[٢].

ويستطرد الطباطبائي ليشرح أن السبب في هذا البؤس هو أن الحكومة الإيرانية لا تتصرف بناء على المبادئ الديمقراطية، ولكنها تتظاهر بأنها تفعل ذلك. ويقوم بقلب السؤال ويتساءل بشكل بلاغي: لماذا حينما يذكر كبار رجال الدين أن الإسلام لا يمارس في الحقيقة يظهر الاعتراض عليهم، ولكن حين يقولون إن الديمقراطية لا يتم تطبيقها بشكل جيد يتفق الجميع معهم! ويقترح أنه في حالة ممارسة الإسلام الحق، فسيكون الوضع أفضل لصالح رخاء المجتمع وخلاصه النهائي.

ولكي يدعم معارضته المنطقية للصلاحية العالمية الخاصة بالديمقراطية؛ يسأل الطباطبائي بشكل بلاغي: إذا كانت الديمقراطية تمثِّل النموذج العالمي الشرعي للحكومة، فلماذا إذن قامت العديد من الأمم الديمقراطية بعد الحرب العالمية الأولى بالتحول إلى الاشتراكية![٣] في الواقع قد قامت الديمقراطية في أفضل

---

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 89.

(3) Ibid., pp. 89: 90.

لمزيد من التفاصيل حول آراء الطباطبائي السياسية والاجتماعية، انظر:
Tabataba'i. *Ravabet e Ejtemaci dar Islam*.

الأحوال بتحويل النظم الديكتاتورية الخاصة بحكم الفرد إلى ديكتاتورية الأغلبية، وبالنسبة للطباطبائي فلا فرق بين ديكتاتورية الفرد وديكتاتورية المجموعة.

«في الماضي، استخدمت الديكتاتوريات والعدوان وطغيان الإسكندر وجانكيز القوة، وفي عصرنا الحالي تقوم الديمقراطيات المتحضرة القوية باستخدام القوة ضد الأمم الضعيفة. وما زلنا نرى مظاهر كثيرة من الفترة الاستعمارية في كل ركن من أركان الدول الشرقية، وهي أدلة حية على الديمقراطية، وهناك أمثلة مثل الجزائر والكونغو وكوريا. فما زال منطق الحكومة الفرنسية (المدافع الرئيسي عن الحرية والعدالة) هو اعتبار الجزائر أرضًا تابعة لها، وما زال منطق الحكومة البائدة في فرنسا في مواجهة الدعوة للعدالة وتحرير الجزائر هو أن هذه مشكلات داخلية وخارج نطاق سلطتهم»[1].

ويكيل الطباطبائي الهجوم على الدول الديمقراطية، ويقسِّم العالم إلى «ديمقراطيات غربية» تحكم باقي العالم من دون أن تحفظات أخلاقية، و«الديمقراطيات المتخلفة» التي تشكِّل «العبيد» للمجموعة الأولى[2]، ولا يمكن لمثل هذا النظام – خاصة بعد إهماله الأبعاد والأسس الأخلاقية (على اعتبار أنه لا يمكن المطالبة بها على المستوى القانوني) – أن يقدِّم لنا نموذجًا يؤدي إلى كمال الإنسانية[3].

ولا يمكن للشيوعية أن تدَّعي قدرتها على قيادة الإنسانية نحو الازدهار، فوفقًا لماركس فإن الشيوعية تُعتبر المرحلة المتقدمة من تطور المجتمع البشري، على الرغم من أن المراحل السابقة عليها لم تتحقق بعد، ومن ثَمَّ فالأمر كله غير منطقي[4]. ومحاولة استرجاع الشيوعية في «الأمم المتخلفة والبربرية»[5] لا يتوافق مع المنطق الذي تدَّعي الماركسية أنه يحكم تطوُّر المجتمع؛ ولذلك ففي إيران والأمم الأخرى

(1) Anonymous (ed.). Bahthi dar Bareh-ye Marja'iyyat va Ruhaniyyat, Op. cit., pp. 90: 91.

(2) Ibid., p. 91.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., p. 92.

(5) Loc. Cit.

التي وقعت في أسر ضلالات الشيوعية، فقد كان لمثل هذه الأيديولوجية قبول في أوساط الجماهير المقموعة التي تحلم بالانتقام من الأغنياء، دون أن تفكر في تداعيات هذا على المستقبل.

السلطة الشرعية:

كل من الديمقراطية والاشتراكية يشكِّل وهمًا أصاب العالم الحديث. فبالنسبة للمجتمعات المسلمة بشكل خاص؛ فالإسلام هو الحل، ويجب على المسلمين أن ينظموا الشئون السياسية الخاصة بهم من خلال كل من الولاية أو السلطة السياسية العليا ذات الطبيعة الدينية. وتتمتع الولاية بالشرعية الدينية بناءً على النص القرآني والسُّنة، على الرغم من أنها لا تتمتع بمكانة الشريعة نفسها.

وبالنسبة للطباطبائي، فإن ضرورة وجود الحكومة الإسلامية تُعَد مسألة طبيعية وأساسية بخصوص الفهم والتعاليم الإسلامية، لدرجة أنه يتساءل بشكل بلاغي: «كيف يمكن لدين يهتم بتفاصيل الحياة اليومية للمؤمنين به أن يترك ويهمل سؤال الحكومة، التي تشكِّل الروح اللازمة لحياة أي مجتمع!»[١]. ويعترض على محاولات تفسير القرآن التي ترى أن كلمة الولاية تعني «الصداقة» و«الدعم»، ويصر على كل الإشارات الموجودة في «آية السلطة»[٢] التي تشير إلى ضرورة وجود الحكومة الإسلامية، ومن ثَمَّ يخلص إلى أن الولاية هي واحدة من مبادئ الشريعة، التي هي جزء من القانون الديني الواجب اتباعه في المجتمع الإسلامي بشكل دائم[٣].

يعتبر الطباطبائي أن مجموع المسلمين هم المسئولون عن تحديد من يشغل منصب السلطة السياسية العليا في المجتمع الإسلامي، ولكنه يستطرد للتساؤل حول من يمكنه تولي هذا المنصب. فبعد عصر النبي وقيادته، يقرر الطباطبائي أن الجماعة الشيعية تؤمن أن موقع الولاية يقع تاريخيًّا في الأئمة الاثني عشر، ودخول الإمام الثاني عشر في الغيبة لا يعني أن تُترك الجماعة الشيعية دون قيادة. فهناك العديد من

(1) Ibid., p. 94.

(٢) قارن بين هذا والطريقة التي تعامل بها مع آية السلطة في الأجزاء ذات الصلة من هذا الفصل.

(3) Ibid., p. 95.

المسئوليات والواجبات التي يجب تنفيذها في داخل المجتمع الإسلامي، ويجب القيام بهذه المسئوليات من قِبل القائد المسلم المتولي موقع الولاية.

ويتراجع الطباطبائي عن التصريح بوضوح أن هذا المنصب من حق الفقيه كالمؤهل الوحيد لتولي منصب القيادة السياسية في ظل غيبة الإمام، ولكنه يقرر أن شروط تولِّي هذا المنصب تتعلق بضرورة الحصول على المعرفة في العلوم الإسلامية والتقوى، ولكنه يترك السؤال مفتوحًا كما يتضح من التالي: «هل تنتمي الولاية إلى الفقيه، وفي حالة وجود تعدُّد في الفقهاء الذين يملكون القوة والتأثير في هذا المجال، أم أن الولاية تنتمي إلى الفقيه الأكثر علمًا؟ إن هذه الأسئلة تقع في نطاق خارج نقاشنا الحالي، ولكن يجب أن نتعامل معها ونواجهها من خلال الخطاب الفقهي»[١].

إن نظرة فاحصة على مثل هذه اللغة التي يصوغ بها الطباطبائي أفكاره تكشف لنا عن أن الطباطبائي يدعم ولاية الفقيه، بمعنى تولي الفقهاء السلطة السياسية. هذه الدعوة قد سبق إطلاقها من قُم قبل عقد من تبنِّي الخميني دعوة الحكومة الإسلامية التي قام بتطويرها في النجف عام ١٩٧١م، والتي اتبعت تقريبًا المنطق نفسه الذي اتبعه الطباطبائي[٢].

إن اشتراط الطباطبائي عنصرَي الدين والتقوى في مؤهلات القائد السياسي الأعلى؛ يعني أنه يَعتبر كبار الفقهاء الشيعة هم الخيار الطبيعي والأساسي لمثل هذا الموقع. وبما أنه لا يعترف بأي قيود دنيوية على إمكانية تطبيق الحكومة الإسلامية، فهو بالتالي لا يرى أي قيود جغرافية على إمكانية تطبيقها سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، فيقول: «إن الحدود الإسلامية للمجتمع هي الإيمان، ولا شيء غيره، وهذه الحدود ليست طبيعية أو تقليدية»[٣].

إن النموذج الأمثل الذي يجب أن تقوم عليه السلطة السياسية العليا أو الولاية

(1) Ibid., p. 97.

(٢) قارن هذا الجزء بالأجزاء ذات الصلة في الفصل الخاص بالخميني.

(3) Ibid., p. 98.

يجب أن يستوحي تجربة قيادة النبي للمجتمع الإسلامي الأول. وهناك العديد من الآيات والسور القرآنية التي توضح الطريقة التي قاد بها النبي المجتمع، والتي كانت وحيًا ومؤيدة بالإرادة الإلهية. ولا يمكن لأي نمط حكومة إسلامي أن يتجاهل المثال الذي ضربه النبي في قيادته[1].

لا يوضح لنا الطباطبائي ما يقصده بالضبط حول خصائص حكم النبي في المجال السياسي، ولكنه يشير إلى أن هذا النمط قد نفى أي نمط مرتبط بـ «الامتيازات الطبقية»[2]، وأن الطريقة الوحيدة للتفاضل في الإسلام هي مبنية على التقوى: «إن الطبقات الاجتماعية المختلفة؛ مثل: الرئيس والمرءوس، أو السيد والخادم، أو المالك والعامل، أو الرجل والمرأة؛ جميعها متساوية بالنسبة لبعضها بعضًا، وليس هناك تفضيل لأحدهم على الآخر. الله فقط هو من يجب طاعته واحترامه بشكل مطلق»[3].

فالجميع سواسية أمام القانون الإسلامي. وأما القوانين الإسلامية الثانوية المستمدة من سلطة الولاية، التي هي مبنية على الشريعة، فيجب أن تُبنى على مبدأ الشورى.

إسهام الطباطبائي:

يوضح لنا موقف الطباطبائي من مسألة السلطة الدينية العليا أنه منذ عام ١٩٦٢م، قدَّم الطباطبائي سببًا مقنعًا لوجود حكومة إسلامية يقودها رجال الدين؛ ولكن أيضًا من المهم الإشارة إلى أن الأساس الفلسفي للأيديولوجية الإسلامية قد تم تشكُّله بشكل مباشر كنتيجة مباشرة لوجود قلق حقيقي بخصوص انتشار الفلسفة المادية. بالنسبة للماركسية، فقد تواجدت بشكل مرتبك في الواقع الإيراني وعملت باعتبارها مسرِّعًا فكريًّا أمام المثقفين الإيرانيين لكي يطوروا موقفًا فكريًّا مناهضًا لها، وكان الطباطبائي من ضمن هؤلاء المثقفين الذين استجابوا لمثل هذا التحدي بقوة.

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 99.

(3) Loc. Cit.

في البداية، كوَّن آل أحمد الإشارات الأولى للأيديولوجية الإسلامية التي أسست بشكل جماعي لمواجهة إحساس الإسلام الجريح في مواجهة الغرب المسيطر، وتبعه شريعتي بإضفاء معانٍ بلاغية عليها، وقدَّم مطهري البُعد العقدي لها، أما البعد القرآني للأيديولوجية الإسلامية فقد أسهم فيه بشكل كبير الطالقاني، وتلقَّت الدعم الفلسفي الأكبر من خلال جهود الطباطبائي. ويُعَد الطباطبائي أكثرهم تقوى وأقلهم نخبوية على المستوى الفكري. أُضيف فيما بعد عدد من العناصر الإضافية لهذه الأيديولوجية على يد كل من المهندس بازرجان، قبل أن يضيف بني صدر اللمسة الاقتصادية عليها. كل هذه الجهود شكَّلت الشروط المسبقة لدعوة الخميني الثورية فيما بعد.

في الوقت نفسه:

«كوني ألمانيًّا واقتصاديًّا في الوقت نفسه، جعلني راغبًا في الاعتراض على هذا الخطأ المزدوج»[1]، ناقش ماركس هذا الخطأ المزدوج على أنه الافتراض الألماني أن برودون كان فيلسوفًا سيئًا ولكنه اقتصادي جيد، في مقابل الافتراض الفرنسي أنه كان فيلسوفًا جيدًا ولكنه كان اقتصاديًّا سيئًا. وذكر ماركس أن «القارئ سوف يفهم أنه في مثل هذه المهام غير المحمودة، علينا أن نترك انتقاداتنا للسيد برودون لكي ننتقد الفلسفة الألمانية، بالإضافة إلى بعض الملاحظات على الاقتصاد السياسي».

حاول ماركس (المفكر غير المنتمي لدولة) طوال الوقت الهروب من محاولتين دائمتين لتنميطه باعتباره «ألمانيًّا واقتصاديًّا»، مثل هذا التفكير التحليلي والتفسيري والتأويلي ليس لديه مثل هذه الادعاءات الانتقادية أو الثورية؛ فقد امتزج في نظرية ماركس النقدية كل من الفلسفة الألمانية والاقتصاد الفرنسي، وهو الأمر المتناسب مع الظروف الثورية لزمنه؛ إذ تتطلب الظروف الثورية حلولًا ثورية ونقدية وحتى خطابًا ثوريًّا جديدًا قادرًا على تحدي المنطق القديم.

إن التفسيرات السياسية لوقتها لديها جاذبية ثورية خاصة بها، تتجاوز التقاليد المقدسة التي يحاول المنظرون الجدد تحديها. وهناك إغراء دائم للفيلسوف أو

---

(1) Marx. The Poverty of Philosophy, Op. cit., p. 29.

القاضي أو الفقيه المحبوسين في سجن معرفتهم التقليدية في «تجديد الأمر»[1]، وفور إطلاق هذه الطاقة فليس هناك إمكانية للسيطرة على التداعيات المباشرة أو غير المباشرة للمغامرة مع التفاسير الثورية أو الأرض الخصبة التي تنمو فيها حداثة كل الحقائق. هناك دائمًا هذه المسافة الأساسية بين النص بذاته وتداعيات ترجمته، هذه المسافة تلتحف بكثافة الخيال ولا يمكن السيطرة على تداعياتها. ولكن في مجال التاريخ - كما في غيره من التصورات السياسية أو الاجتماعية للواقع - ما يهم حقًّا هو مساحة إعادة التفسير؛ فاليوم قد يكون لنا أكثر التصورات تماسكًا حول النص، ولكن غدًا قد يكون هناك شأن آخر!

من يملك السلطة؟ من يمكنه أن يقرر؟ من الحكم؟ هل التاريخ أم أن البناء السياسي للحقيقة هو أسطورة جماعية، فهو لا يعترف بأي شخص سواء أكان فيلسوفًا أو اقتصاديًّا أو منظرًا!

(1) Bradbury. *The Modern World*, p. 3.

الفصل السادس:

مهدي بازرجان: المهندس المتدين

«سُئل تزو-كونج عن الحكم»[1]، هكذا كان يعظ كونفوشيوس، فتلك الحكايات هي كل شيء؛ أجاب السيد: «الطعام والسلاح الكافيان وثقة الشعب». حتى ماركس وفيبر يتفقون مع تلك القواعد، فالاقتصاد هو أساس الشرعية ثم تأتي الأيديولوجية، ومن هنا يتم بناء الدولة. سوف يطلق فيبر على مسألة التسليح اسم «الوسائل الخارجية» و«المبررات الداخلية» (طعام للشعب وثقتهم)؛ ولكن المنطق الجدلي لكونفوشيوس يكشف عن نفسه. قال تزو-كونج: «ماذا لو كنت مضطرًا إلى التخلي عن واحدة من هذه الثلاث؛ أيهما ستتخلى عنها أولًا؟» قال المعلم: «الأسلحة». كلاوزفت سيختلف عن ذلك، ولكن الدولة ستزدهر وتكون شرعية، ولكن الأمر لم ينتهِ بعد. قال تزو-كونج: «ماذا لو كنت مضطرًّا بالتأكيد إلى التخلي عن واحدة من الاثنتين المتبقيتين؛ أيهما ستتخلى عنها أولًا؟» قال المعلم: «الطعام، فالموت هو حقيقة قديمة تقع لجميع الناس، لكن الشعب الذي ليست لديه ثقة في حكامه لا أمل له في الاستمرار»[2].

تكشف قسوة الحكمة الكونفوشية عن القانون الأعلى للسياسة؛ أي الشرعية، بعد ذلك هناك الحكمة الأخيرة. تأخذ استمرار الثقة الجماعية أهمية أكبر في بقاء الشعب من واجب توفير الأمان الغذائي لأفراده. الثقة بين القائد والشعب هي العهد السياسي الأعلى، الثقة التي تستمد قيمتها من الرمزية المشتركة المقدسة. المؤسسات وقادة النظم يحتفظون بشرعيتهم أو يفقدون حقيقتهم السياسية تناسبًا مع قربهم أو بعدهم عن تلك الرمزية المقدسة. الشرعية دائمًا بحاجة إلى العمل من خلال الحوار المرئي والسمعي للرموز؛ مثل وجه قديم، أو نغمة لطيفة للصوت، وربما لحية، أو نظارات، أو نظرة معينة، أو نكتة أو اثنتين لطيفتين. من يتحكم في الإيماءات، وإلى أين يؤدي الحوار؟ إن تفسير الرموز، سواء الموروثة أو المعاد تشكيلها، هو كل شيء.

(1) Dawson. *Confucius*, p. 64.

(2) Loc. Cit.

بازرجان المسلم يذهب إلى باريس:

وُلد مهدي بازرجان عام ١٩٠٧م في طهران. انتقلت عائلته - التي كانت في الأصل من أذربيجان - إلى طهران ضمن حركة هجرة جماعية من سكان الأقاليم الذين جذبتهم العاصمة بشكل متزايد. والده، حاج عباس قلي تبريزي، كان ناشطًا دينيًّا شديد التدين، وترأس المسجد الأذربيجاني وأشرف على المجتمع الأذربيجاني في طهران. نشأ مهدي بازرجان تحت رعاية والده، الذي بسبب تدينه الشديد تعرَّض لهجوم من قِبل الديكتاتور، الذي اعتاد التجاوز على المعتقدات والممارسات الدينية الإسلامية من أجل تحقيق تصوره لـ «إيران الحديثة» متمثلة في شكل امتداد يوتوبي ومتخيَّل لبلاد الفرس القديمة.

عام ١٩٢٨م، كان بازرجان من بين أول مجموعة من الطلاب الإيرانيين الذين أرسلهم رضا شاه إلى أوروبا. بالإضافة إلى الاستفادة من الدروس التقنية، كان رضا شاه يعتزم أن يحصل هؤلاء الطلاب على جرعة من «الوطنية» التي اكتشفها بين الأوروبيين. سيتذكر بازرجان في وقت لاحق استقبال رضا شاه لهؤلاء الطلاب في قصره قبل رحيلهم إلى فرنسا. «أنتم بالتأكيد تتساءلون لماذا نرسلكم إلى بلد ديانته مختلفة عن ديانتنا. إنها جمهورية حرة. ومع ذلك، هم قوميون. ستحضرون الوطنية والفنون والعلوم إلى إيران»[1].

خلال العقد الثاني من القرن العشرين، كان رضا خان يتحول إلى رضا شاه؛ حيث كان الغرض الأساسي هو «التحديث» عن طريق إعادة تنظيم وبناء شاملة ودقيقة للمجتمع الإيراني، بما فيها إعادة تشكيل العلامات والرموز والاحتفالات حتى تصبح مشابهةً لتصوره عن «الغرب». كانت رغبة رضا شاه الأساسية في مظهر وجوهر الأشياء هي أن يزرع كل الأمور الغربية في تربة الأراضي الايرانية، وكان متأثرًا ومنجذبًا بالذات للتجربة التركية التي قام بها مصطفى كمال. من أجل إحداث تغيير كامل في المجتمع الإيراني، أصدر قانونًا يجعل مواطنيه - رجالًا

---

(1) Bazargan. *Modafe'at*, p. 39.

لمزيد من التفاصيل حول تاريخ بازرجان السياسي وأفكاره، انظر:

Chehabi. *State and Society in Islamic Liberalism*, pp. 85: 98.

ونساءً وأطفالًا - يغيِّرون طريقة ملبسهم، مثل تبديل العمامات والحجاب بالقبعات، واللحية بالربطات، والعباءات الطويلة بالتنانير القصيرة، وماضيهم الرمادي بمستقبل ملون. كان القانون: أن تعمل الحكومة من خلال الملابس لتغيير الجوهر الإيراني، كما سعى إلى نقل التكنولوجيا الغربية إلى الحياة الإيرانية. كان بازرجان من بين المبعوثين الذين أُرسلوا إلى أوروبا لتسهيل أماني الملك بالتحول.

انتمى معظم الطلاب مثل بازرجان إلى عائلات متدينة، واعتمد نجاحهم بشكل أساسي على سلوكهم الأخلاقي وليس التعامل الحر مع المسائل التعليمية، كان السلوك المنضبط أهم من ذلك التحرر. عند وصوله إلى أوروبا، يُقال إن بازرجان كان لديه موقف حذِر بشأن ما يمكنهم تحقيقه بالضبط؛ إذ كان يذكر أنه «في هذه الرحلة التعليمية» أصر على أنه «إذا لم نحصل على أي شيء، يجب علينا على الأقل ألا نفقد رأس مالنا، أي دياناتنا وأخلاقنا»[١]. وعلى الرغم من انجذابه الشديد للإنجازات الأوروبية والأمريكية في مجال التكنولوجيا، وعلى الرغم من تفاؤله العميق بقدرتهم على نقل هذه التكنولوجيا وتحويلها إلى قوى تنفيذية في وطنهم، فإن هذه المجموعة من الطلاب ذوي الخلفية الدينية كانوا حذِرين بطبيعتهم في تمسكهم بإيمانهم، الذي كانوا واثقين منه، أمام كيان غير معروف أسموه «تكنولوجيا الغرب». ومع ذلك، لا ينبغي أن يُفترض أن تكون تركيبة هذه المجموعة هي تركيبة جامدة، فقد قال أحد الزملاء لبازرجان عن صديق لهما قد أُعجب بذهابهم إلى بلد حيث يمكن رؤية فتيات جميلات يمشين في الشوارع دون حجاب[٢].

قضى بازرجان سبع سنوات في فرنسا، من عام ١٩٢٨ : ١٩٣٥م؛ حيث حصل على درجة في الهندسة. في فرنسا، أثناء متابعته دراسته في الهندسة، تعرَّض لما كان شائعًا بين مثل هؤلاء الطلاب المتدينين اليقظين الذين ابتعدوا عن جذورهم لفترة طويلة، فقد بدأ في تطوير موقف جديد تجاه إيمانه، أي تفسير جديد لإيمانه. هذا بالضبط ما سيحدث بعد عقود من ذلك لشريعتي. بوعي أو من دون وعي، وسواء أذاعوا الفكرة أو أخفوها، ما يحدث هو أنهم في تجربتهم الجماعية يبدأون في

(1) Ja'fari (trans. and ed.). Nehzat e Bidar-gari dar Jahan e Islam, Op. cit., p. 157.

(2) Bazargan, Modafe'at, Op. cit., p. 41.

التعجب من إنجازات «الغرب» في الفنون والعلوم؛ تحديدا العلوم أكثر من الفنون، ثم يطرحون على أنفسهم أسئلة متعلقة بأسباب وتأثيرات مثل هذه الإنجازات، سواء بوعي أو من دونه، بنظام أو بشكل عشوائي. يتعرفون على حالة متزايدة من الوعي الذاتي الأيديولوجي على جانب «الغرب» الذي يعترفون به مصدرًا وسببًا لإنجازاته، ثم ينظرون إلى مجتمعهم الخاص حيث كانت مثل هذه الإنجازات التكنولوجية مفقودة، وهو الأمر الذي يرجعونه إلى عدم وجود ذلك الوعي الذاتي الأيديولوجي المتزايد. في هذه المرحلة يطورون دائمًا مفهومًا مزدوجًا لإيمانهم. ليس لديهم شك بأن إيمانهم، الإسلام، يجب أن يعمل كوسيلة لتحقيق حالة متزايدة من الوعي الذاتي الأيديولوجي. في هذا السياق، يعتبرون أن الإسلام نفسه هو جذر الإقناع. الدين الإسلامي مثله كمثل أشكال أخرى من السعي إلى الحقيقة الكاملة، بلا شك هو مسألة ميتافيزيقية بين الإنسان وخالقه. يجب أن يكون كل شيء، كل تغيير واستمرار، ضمن سياق وبمصطلحات يمكن فهمها إلى حد كبير عن طريق الإسلام. وبناءً على ذلك، لا يمكن لشخص في وضع بازرجان أن يصوغ إجابة مقبولة أو يستند إلى الفهم الذاتي الأيديولوجي دون اللجوء إلى الإسلام بشكل أساسي. في هذه المرحلة، يصطدمون بحقيقة الإسلام التاريخي، الإسلام كما جرت ممارسته في مجتمعهم المحيط بهم في أحياء سكنهم وسنين طفولتهم. في هذه المرحلة؛ حيث تصطدم الأفكار بالواقع، طوَّر بازرجان - مثل معظم الطبقة النخبوية المسلمة التي انتقلت إلى بلدان أخرى - مفهومين مزدوجين للإسلام: الإسلام كما هو الآن، الذي يعتبره متخلفًا ومشبوهًا، وعلى النقيض من ذلك هناك «الإسلام الحقيقي»، الذي يتخيله نشطًا اجتماعيًّا ومتقدمًا سياسيًّا[1].

المهندس يعود إلى وطنه:

كانت المخيلة الجماعية لـ «الإسلام الحقيقي»، التي سعى بازرجان إلى نشرها عند عودته من فرنسا عام ١٩٣٥م، هي أنه «نشط» و«تقدمي» من ناحية المشاركة الاجتماعية والتقدم السياسي، ويجب أن نشير إلى أن هذه الصورة تكونت تحت حكم الديكتاتور رضا شاه. وفور عودته إلى وطنه، تم الانتهاء من إنشاء جامعة

(1) Ja'fari (trans. and ed.). Nehzat e Bidar-gari dar Jahan e Islam, Op. cit., p. 158.

طهران عام ١٩٣٤م؛ حيث درس فيها لسنوات عديدة. كما تم بناء شبكة السكك الحديدية لإيران، وقام برحلات متكررة إلى جنوب إيران، بالإضافة إلى صدور القانون الخاص بإجبار النساء الإيرانيات على رفع الحجاب عام ١٩٣٥م، والذي لم يمكن أن يوافق عليه إلا بصعوبة. وفي عام ١٩٣٣م، توفي آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري بينما كان بازرجان في فرنسا، وبدأ تدريجيًّا صعود آية الله البروجردي كمرجعية شيعية عليا، مما بدأ في توجيه الزعماء الدينيين بعيدًا عن السياسة لعدة عقود. أدى ذلك إلى منح بازرجان مرونة إضافية في ناشطيته الإسلامية الممتزجة بالمدنية.

عند عودته إلى إيران، استُدعي بازرجان لأداء الخدمة العسكرية في الفترة من ١٩٣٥ : ١٩٣٧م. وقتما تولَّى رضا شاه الحكم عام ١٩٢٥م، كانت إيران تفتقر إلى ما يمكن تسميته بالجيش النظامي، ولم تكن هناك سوى فرق متناثرة من الكوزاك تحت سيطرة مرتزقة أجانب. وأسهم رضا شاه في إنشاء خدمة عسكرية حديثة تنقسم إلى قوات برية وبحرية وأخرى جوية. وتم إسناد مسائل تأمين القرى والبلدات الصغيرة لقوات الجندرمة، وأصبحت الخدمة العسكرية إلزامية، وكان على كل ذكر إيراني قادر على ذلك أن يخدم لمدة عامين في الجيش.

بعد الانتهاء من خدمته العسكرية، بدأ بازرجان في التدريس في كلية الهندسة في جامعة طهران، بينما أسَّس شركة خاصة لكسب العيش بشكل مستقل عن وظيفته الحكومية. كان تأسيس جامعة طهران عام ١٩٣٤م إنجازًا بارزًا في تاريخ إيران الحديث، وتجاوز تأثيرها مجال التعليم وأدى إلى تطورات اجتماعية وسياسية، وفي قلب هذا الإنجاز التاريخي كان لأربعة من أبرز رجال الدولة الإيرانيين والأكاديميين دور مهم؛ هم: محمد علي فروقي، وقولام حسين راحنما، وعيسى صادق، وعلي أكبر سياسي. وكان الأخير واحدًا من أوائل الإيرانيين الذين حصلوا على درجة الدكتوراه من السوربون عام ١٩٣١م، وعندما ناقش أطروحته في باريس، حضر حسين علاء السفير الإيراني في فرنسا المناقشة. وقد لاقت أطروحة سياسي، بعنوان (**الفُرس في مواجهة الغرب**)، احتفاءً واسع النطاق في الصحافة الفرنسية والإنجليزية إلى جانب تكريم من الأكاديمية الفرنسية. وعندما عاد إلى إيران عام ١٩٣١م، سبقته أخبار عن تفوقه الأكاديمي نقلتها رسائل من السفير حسين علاء. واستدعى علي

أصغر حكمت (وزير التعليم في عهد رضا شاه) علي أكبر سياسي وأبلغه أنه «بمناسبة هذا الانتصار، فقد طلبت من سموِّه أن يسمح لنا بإنشاء جامعة في طهران»[1]، وأقنعه بتولي مهمة إنشاء هذه الجامعة. وفي ٤ فبراير ١٩٣٥م، صدَّق البرلمان على قانون إنشاء جامعة طهران، وبعد ذلك بثماني سنوات في ٤ فبراير ١٩٤٣م استطاع سياسي تأمين استقلال جامعة طهران عن سلطة وزارة التعليم[2].

وعندما أنهى بازرجان سنوات خدمته العسكرية، بدأ التدريس في مدرسة الهندسة بجامعة طهران عام ١٩٣٧م، وكان لديه أسبابه الكافية لكي يشعر بالامتنان لعلي أكبر سياسي، زميل دراسته الذي تعرف عليه في باريس. ومكَّنه موقعه في الجامعة من التواصل المستمر مع القطاعات الأكثر انتباهًا للمسائل الأيديولوجية في المجتمع السياسي الإيراني، فقد كان قادرًا على التعرف على أحدث القوى الأيديولوجية التي استطاعت تأمين موقع لها في مخيلة الشباب الإيراني، وكان قادرًا على اكتساب خبرة كبيرة في هذه السنوات التأسيسية التي استمر في تقوية قناعاته الإسلامية، وشهد على تصاعد الأيديولوجية الماركسية بين الشباب في داخل حرم الجامعة.

في عام ١٩٤٠م، أصبح بازرجان مسئولًا عن صيانة أحد المباني المهمة القومية، بنك ملي؛ حيث أعجب بقدراته الهندسية العديد من المسلمين الشباب العاملين معه، وقام بازرجان بعد التشجيع الذي حصل عليه من هؤلاء الشباب بكتابة عدد من المقالات لمجلة الطلاب (**دانش آموز**)، وهي المجلة التي أصدرها سيد محمد الطالقاني، معبرة عن معهده «قانون الإسلام» الموجود في مسجد هدايت. وكان عنوان مقالته الأولى هو «الدين في أوروبا»، ومنذ هذه اللحظة بدأ تعاونه الطويل مع آية الله الطالقاني، الذي يعود تاريخه إلى العلاقة بين والديهما. فوالد بازرجان (أي حاج عباس قلي) ووالد الطالقاني سيد أبو الحسن، تعاونا معًا في العشرينيات لإنشاء مركز إسلامي في مقر بازرجان، وتأسست هذه المؤسسة عام ١٩٢٤م؛ بهدف نشر الإسلام بين غير المسلمين، ونشر الوالدان جريدة بعنوان (**بلاغ**).

(1) Siasi. *Gozaresh e Yek Zendeqi*, p. 94.

(2) Ibid., p. 119.

عقلية عقلانية في العمل:

نشر بازرجان عام ١٩٤٥م نسخة منقحة لخطبة قدَّمها في المعهد التابع للطالقاني «قانون الإسلام»، بعنوان «الطهارة في الإسلام»، تُعتبر هذه النسخة الإسهام الأول لبازرجان فيما يتعلق بالتفسير العلمي الزائف للنواهي الفقهية الإسلامية، فهذه النواهي المستمدة بشكل أساسي من القرآن والسُّنة وتراث الأئمة كان اتباعها أو اجتنابها تاريخيًّا ليس من حيث علاقتها التاريخية المثبتة بأي منطق علمي، ولكن بسبب أنها مرتبطة بحالة عقلية للتدين. وتتراوح هذه النواهي من مسائل تتعلق بقواعد النظافة وطقوس الصلاة، التي تم تأسيسها باعتبارها مؤشرات لقياس المظاهر الاجتماعية للنظام المقدَّس. وحاول بازرجان التعامل مع هذه النواهي باعتبار أنه يمكن إثباتها علميًّا. وشكلت هذه المحاولة من بازرجان علامة على مشكلة أعمق، فالمنجزات التكنولوجية التي تحققت في الغرب كانت مبينة على رؤية عالمية علمية، وهو الأمر الذي افتقدته الحداثة الإسلامية. وخلال سنوات دراسته في فرنسا، أدرك بازرجان أهمية وجود العلم شرطًا مسبقًا وضروريًّا لتحقيق العصر التكنولوجي، ومن ثَمَّ فإذا استطاع الإسلام تعميق هذه الروح العلمية في وسط المؤمنين به، فيجب أن تكون هذه الروح العلمية هي الحاكمة والقادرة على إثبات معتقداته وأوامره؛ ولذا بدأ مشروعه في تحويل الطقوس والشعائر الدينية إلى مسائل يمكن إثباتها بالعلم. وتوجَّهت هذه اللغة شبه العلمية الهادفة إلى إثبات صحة الممارسات والشعائر الدينية، إلى الطلاب الشباب المسلمين الذين تشاركوا مع بازرجان في مسألتين مهمتين؛ الأولى: ضرورة مواجهة الخطاب العلمي في منتصف القرن العشرين. والثانية: إثبات صحة الإسلام عن طريق إظهار توافقه مع الخطاب العلمي الزائف.

من الواضح جدًّا في معرض التمييز بين هذين النوعين من الخطاب (الخطاب الفقهي الإسلامي والخطاب العلمي) أن بازرجان كان يبحث عن إمكانية التحقق من صحة الايمان القديم من خلال اللغة الحديثة. هذا الأمر من شأنه أن يساوي بين الخطاب الفقهي الشيعي ومعه دعاوى الإسلام لامتلاك الحقيقة ومرحلة معينة من التحولات العملية في خطاب علمي معاصر، وهو الأمر الذي لا شكَّ أنه لم يخطر ببال بازرجان ولم ينتبه إلى مثل هذه المسألة المهمة، فقد كان مفتونًا بالسحر

العلمي الحديث الذي شهده في فرنسا. وبكل صدق كان يحاول التوفيق بين إيمانه وتعلُّمه في الهندسة الحرارية. وكانت نتيجة هذه المغامرة هي نشر مقالة «الطهارة في الإسلام» التي حاول فيها توضيح أن القواعد الإسلامية فيما يتعلق بنظافة الجسد والطقوس الدينية تتوافق مع كل من معادلات الرياضيات والكيمياء الحيوية. ويشكِّل هذا الالتزام الصارم من جانب بازرجان بتأكيد توافق الإسلام مع العلوم سيظل سمة مهمة وإسهامًا رئيسيًّا في سبيل صنع الأيديولوجية الإسلامية، ولكي تستطيع هذه الأيديولوجية أن تجذب ولاء قطاعات عريضة من المجتمع، كان يجب أن تكون لديها أجندة شاملة وقدرة على الجذب، وكان هذا الخطاب الذي يتبنَّاه بازرجان قادرًا على جذب قطاعات معينة في المجتمع السياسي، ومن ثَمَّ نشر فكرة «الأيديولوجية الإسلامية».

الإسلام أم الشيوعية:

كانت البشارة الخاصة بالأيديولوجية الإسلامية في حاجة دائمة لدعم مؤسسي، وشكَّلت منظمة الطلاب المسلمين واحدة من أهم المنظمات المخلصة والجادة التي انخرطت – على الأقل منذ نهاية الأربعينيات – في نشر مختلف الأفكار المرتبطة بهذه الأيديولوجية. وفي عام ١٩٥٢م، في قلب حركة تأميم البترول التي قادها محمد مصدق، دعت هذه المنظمة بازرجان لإلقاء ثلاث محاضرات بالعناوين التالية: «عبادة الله وعبادة الذات»، و«الإسلام أم الشيوعية»، و«علم الأمور الأخروية». جُمعت هذه المحاضرات فيما بعد وحُرِّرت وطُبعت عام ١٩٥٣م، العام الذي حدث فيه الانقلاب المدعوم من المخابرات المركزية ضد مصدق. في هذه المحاضرات، كان بازرجان يهدف إلى المجادلة بأن عبادة الله مسألة أصيلة وطبيعية في الخبرة البشرية[1]، وهي الطريقة التي يمكن بها للإنسان أن يواجه ويعارض عبادة الذات. إن هذه العبادة للذات حينما يتم التعبير عنها من خلال عبادة الأصنام كانت كفيلة بحرمان الإنسان من النمو التاريخي. إن التكوين التدريجي للمجتمعات البشرية المعقدة يُعَد نتيجة لعبادة الإنسان لله. ويمكن اعتبار العلم والحضارة والديمقراطية والرخاء؛ هي كلها نتاج للمؤسسات الدينية. إن انهيار الحضارة التي

(1) Bazargan. *Az Khoda-parasti ta Khod-parasti*, p. 7.

نشهدها في هذه الأيام سببه البعد عن عبادة الله نتيجة سيادة المادية. فوفقًا لبازرجان، فالإنسان المعاصر يفكر أن المصطلحات مثل «الشرف، والوطنية، والوطن، والإخوة المواطنين، والأيديولوجية، وغيرها»؛ يمكن أن تشكِّل بديلًا للدين، ولكن هذا خطأ «فالإنسان إما أن يعبد الله أو يعبد ذاته»[١].

يجيب بازرجان عن السؤال الافتراضي القائل: «هل يمكن للإنسان أن يعتزل عبادة الله؟» بالنفي، ويجادل بأنه لا يمكننا أن نعيش حياة أخلاقية مبنية فقط على ضميرنا، فسرعان ما سيتم مواجهة ضميرنا (المستقل عن أي قوى ميتافيزيقية) من قِبل عقلانيتا المتزايدة. «إن فهمنا الأعلى (العقلاني) وإحساسنا بالتميز يتزايد، فستضعف مشاعرنا وصفاتنا المؤسسة على الضمير. وستحل العقلانية والمنطق والذكاء والعلم محل المشاعر والعادات والأخلاق»[٢].

وتشكِّل الشيوعية – وفق فهم بازرجان– المرحلة الأخيرة الناتجة عن عبادة الذات أو الفردية، ويؤمن بازرجان أن الماركسي يقول إن الجميع قد ارتكبوا أخطاء، وإن الجميع قادرون على ذلك بسبب كونهم أغنياء وأقوياء، ففي هذه الحالة تكون الملكية الخاصة أمرًا يجب القضاء عليه[٣]، ويقوم بشرح إضافي لطلابه الشباب قائلًا: «إن التعبير عن المادية الجدلية والمسائل والمصطلحات الفلسفية الأخرى المتعلقة بالأيديولوجية الشيوعية هي مسائل فرعية وكأنها زينة العروس»[٤]، ويعتبر تأسيس الأخلاق بناءً على الضمير وليس الدين، وهو ما حدث في أوروبا، هو الأساس الذي جعل ظهور الشيوعية مسألة لا يمكن تجنبها.

وهناك درجة ما من التشابه بين الإسلام والشيوعية، ولكن هذا التشابه مرهون: «فهو مثل مقابلة اثنين من المسافرين الذين يرتحلون عبر طرق متعارضة الاتجاه، أحدهما يذهب إلى أعلى والآخر إلى أسفل. فكلٌّ من الأيديولوجيتين تعتبر الأفراد متساوين، ولكن الشيوعية تراهم متساوين في عدم القيمة ونقص الشخصية، ولكن

---

(1) Ibid., p. 36.

(2) Ibid., p. 42.

(3) Ibid., p. 46.

(4) Ibid., p. 47.

الإسلام يعتبر أن كل البشر مخلوقون من قِبل الله الواحد وأن ما يجمعهم هو الأخوة»[١].

فبينما يرفع الإسلام من قدر الإنسان في حضرة الله، تقوم الشيوعية بتقزيم وجوده لمجرد الحياة البائسة على هذه الأرض. ولا يوجد أي أمل لأولئك الذين يعيشون في ظل نظام شيوعي، فالمجتمع الشيوعي هو محصلة وجود مجموعة من البشر الأنانيين. «لو جلست بجانب شخص أناني في الحافلة، فأنت تعلم مقدار المشكلات التي ستتعرض لها. تخيل الآن أن كل العالم مليء بالأنانية؛ ما الحل؟ ما هذه الكراهية؟ ما هذا الرعب؟ ما هذا الطغيان؟ باختصار ما هذا الجحيم؟»[٢].

تشكِّل الديكتاتورية المطلقة نهاية الشيوعية[٣] «على جانب هناك العديد من البشر، وعلى جانب آخر هناك شخص واحد، يا لها من عبودية! يا لها من دناءة!»[٤] لو كانت هناك مساواة في الشيوعية، فهي مساواة الحمقى. والخدعة التي تَعِدُ بها الشيوعية العالم هي «عالم كامل من الحيوانات»[٥]، وشكَّل الاتحاد السوفيتي ودول أوروبا الشرقية نموذجًا على هذه الظروف لعقود طويلة[٦].

الخلاص الوحيد أمام الإنسانية المهددة بالشيوعية هو العودة؛ عودة الإنسان من الأنانية إلى عبادة الله، هي الطريق الوحيد للهروب من مثل هذا المصير المظلم الذي تقدِّمه الشيوعية[٧]. ولكي ينجو الإنسان يجب عليه «أن يختار أيًّا من الأديان التوحيدية، على الإنسان أن يختار دينًا قادرًا على هزيمة الأنانية في آخر معاقل

---

(1) Ibid., pp. 50: 51.

(2) Ibid., p. 57.

(3) Ibid., p. 60.

(4) Ibid., p. 61.

(5) Ibid., p. 66.

(6) Ibid., p. 68.

لمزيد من التفاصيل حول أفكار بازرجان السياسية، انظر:

Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op. cit., pp. 53: 60.

(7) Bazargan. Az Khoda-parasti ta Khod-parasti, Op. cit., p. 74.

الشيوعية في أحضان المادية»[١]. وفي وسط الأديان التوحيدية نجد أن الزرادشتية هي ديانة عفا عليها الزمن، أما اليهودية فهي تغذي المادية، والمسيحية تقع تحت سيطرة الكنيسة. إن الإسلام هو الحل الوحيد[٢]؛ ولكن أي إسلام؟ ليس إسلام المملكة السعودية[٣]، ولكنه إسلام جديد وحقيقي.

انقلاب ١٩٥٣م:

حتى عام ١٩٥٣م، كانت أنشطة بازرجان السياسية محصورة في الإسهامات السلبية والضمنية في عملية الصنع الهادئ للأيديولوجية الإسلامية. وشكَّلت صداقته العميقة والمخلصة مع الطالقاني البذور التي سيتم البناء عليها في المستقبل لمزيد من التعاون السياسي. نمت حول علاقة بازرجان والطالقاني في قانون الإسلام مجموعة متزايدة من الأنصار الشباب الذين سيصبحون فيما بعد محوريين في النشاط السياسي. وخلال مرحلة ما بعد ١٩٥٣م، التي قامت فيها المخابرات الأمريكية بانقلاب ضد مصدق وأعادت محمد رضا شاه إلى السلطة وساعدته في إنشاء نظام قمعي قاسٍ؛ زادت أنشطة بازرجان السياسية، وقد وصف أنشطته السياسية في تلك الفترة بحس ساخر، قائلًا: «حينما كان الأشخاص في السلطة غير قادرين على أداء وظائفهم، وبالعكس قاموا بخلاف المطلوب منهم بالضبط، فقاموا بالسرقة والخيانة؛ تحول الجميع إلى لصوص، وتحول أساتذة الجامعة إلى رعاع مثيرين للمشاكل السياسية»[٤].

وأُلقي القبض عليه وسُجن عام ١٩٥٥م بسبب أنشطته السياسية في الفترة التي أعقبت الانقلاب في ١٩٥٣م. وفي أثناء سجنه، كتب عددًا من الكتب حول مختلف الموضوعات المتعلقة بالإسلام وعلاقته بالحياة المعاصرة.

---

(1) Ibid., p. 76.

(2) Ibid., p. 78.

(3) Ibid., p. 85.

(4) Ja'fari (trans. and ed.). Nehzat e Bidar-gari dar Jahan e Islam, Op. cit., p. 159.

حيوية مهدي بازرجان:

في عام ١٩٥٦م، نشر بازرجان كتابًا بعنوان غريب (**الحب والعبادة: الديناميكا الحرارية للإنسان**)، الذي حاول فيه الربط بين ثلاث مسائل تبدو غير مترابطة: الحب باعتباره علاقة بين طرفين، والعبادة باعتبارها علاقة بين الإنسان والله، والديناميكا الحرارية. وكعادة أغلب منظري الأيديولوجية الإسلامية، يبدأ بازرجان كتابه بالاعتذار للقارئ على أنه لم يمضِ وقتًا كافيًا في دراسة هذه الموضوعات بالتفاصيل وبالدقة المطلوبة[١]، واعترف أنه شخصيًّا لم يقع مطلقًا في الحب ولم يختبر مثل هذه المشاعر[٢]، ولكنه بدأ في التنظير حول الحب باعتباره شعورًا يتعلق بانجذاب الأفراد لأشياء تحقق لهم الرضا وتوجد خارج ذواتهم، ويحاول أن يتضمن هذا الانجذاب لأشخاص كما هو لمفاهيم[٣]. هذه الملاحظة نفسها تصح في حالة نقاش يتعلق بالديناميكا الحرارية؛ حيث النقاش يتعلق بالمعادلات والرسوم[٤]، وسنصل إلى النتيجة بأن «كل الكائنات الحية خُلقت ولديها هذا الاحتياج الدائم لشيء ويجب أن تظل دائمًا على هذا الحال»[٥]. ولكي يستطيع الإنسان تحقيق رغباته - سواء المادية أو الروحية - فعليه أن يبذل طاقة (بتعبيرات الديناميكا الحرارية) موجودة فيه[٦]. هذا الاستهلاك للطاقة يجري تنظيمه داخليًّا بعدد من العوامل منها الطاقة الحركية، والمرض، والذاكرة، والنوم، وسنوات النشاط المرتفع، وأخيرًا الموت[٧]. وتنطبق مبادئ الديناميكا الحرارية على المجتمع وأجهزته المختلفة، وخاصة الأجهزة الاقتصادية[٨]، المهم في النهاية التأكيد على أن الأخلاق والمسائل الميتافيزيقية

---

(1) Bazargan. *Eshq va Parastesh*, p. 4.

(2) Ibid., p. 6.

(3) Ibid., p. 13.

(4) Ibid., p. 16: 17.

(5) Ibid., p. 19.

(6) Ibid., p. 30.

(7) Ibid., p. 50.

(8) Ibid., p. 67.

لمزيد من التفاصيل حول أفكاره الاقتصادية التي تتناقض مع أفكار الطالقاني، انظر:

محكومتان بقوانين الديناميكا الحرارية.

يقدِّم الفصل الأخير من هذا الكتاب خلاصة أفكار بازرجان؛ حيث يقدِّم تساؤله حول العبادة، ويقدِّم تاريخًا قصيرًا للاشتراكية باعتبارها مخططًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا لتنظيم الطاقة الخاصة بالديناميكا الحرارية للإنسان في اتجاه هادف، قائم على العدالة والمساواة. ولكن النتيجة النهائية (وفقًا لبازرجان) أن الاشتراكية فشلت في تحقيق احتياجات الإنسان[١].

وبالعودة لفكرة الحب؛ يجادل بازرجان بأنه في غياب أي خطة بشرية لتنظيم الوظائف الخاصة بالإنسان بمنطق الديناميكا الحرارية، فيجب علينا أن نبحث في طبيعة الإنسان عن شكل أكثر ديمومة وعمقًا للحب وقادر على إعطاء معنى للحياة. يؤمن بازرجان أن الإنسان قد مرَّ بمسار تاريخي للنمو، وأدرك معاني ومراحل أكثر نبلًا لمفهوم الحب، مما قاده في هذه الرحلة إلى شكل أكثر كمالًا من العبادة[٢]. وفي رحلة الانتقال من كل أشكال الحب الدنيوية إلى أشكال أكثر تطورًا من الطاعة، يدرك الإنسان أنه لا يوجد مبدأ أكثر نبلًا من تأكيد الحسين «الحقيقة أن الحياة هي عقيدة ونضال»[٣]، هذا المبدأ سيصل بنا إلى تحقيق أعلى مراتب «الحب»، ومن ثَمَّ يبحث الإنسان عن المحبوب؛ أي محبوب؟ محبوب يستحق هذا النمو، بدخولنا في مجلسه وبتحولنا إلى خدمته في الليل والنهار، وبقبولنا أن نكون عباده[٤]، هذا المحبوب هو الله والأنبياء هم رسله الذين يقودون البشر لطاعته[٥].

في كتاب آخر بعنوان (**الدافعية ومن يحركها**)، يقوم بازرجان بتطوير هذه الفكرة عن الحب باعتباره شعورًا طاغيًا حَكَمَ العلاقة بين النبي والله[٦]. يرفض بازرجان كل

Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op. cit., pp. 63: 64.

(1) Bazargan. Eshq va Parastesh, Op. cit., pp. 191: 192.

(2) Ibid., p. 205.

(3) Ibid., p. 207.

(4) Ibid., p. 220.

(5) Ibid., p. 221: 222.

(6) Bazargan. *Angizeh ua Angizandeh*, pp. 26: 27.

الدعاوى الاستشراقية التي ترى في محمد مصلحًا اجتماعيًّا، ويجادل باستخدام الأرقام قائلًا: «إن نسبة ٩٧.٧٪ من الآيات القرآنية متعلقة بالله»[1]، ويثبت هذا أن الحب والطاعة هما فقط ما دفعا محمد لخدمة الله.

يعارض بازرجان، بشكل ضمني ولكن بإصرار، الاتهامات العلمانية للإسلام بأنه دين عنيف تم إجبار الإيرانيين على اعتناقه، فقد أراد بازرجان وضع الحب في مركز الإيمان. ولكن هذا النمط من الحب، على عكس الحب الموجود في المسيحية، هو داعم للحياة ويجب أن يتم توجيهه لصالح إنتاج الحياة المادية في النواحي الاقتصادية والاجتماعية. يستخدم بازرجان رصيده من المعرفة في الديناميكا الحرارية في هذا النقاش ليعطي قراءة علمية صحيحة للإيمان.

الدين: الضمير الجمعي:

كان من شأن الإثبات العلمي أن يحدَّث الإسلام لكي يصبح قادرًا على مواجهة تحديات الحداثة. وكان بازرجان يرغب في مواجهة موجات العلمانية والتقنية المتزايدة في المجتمع، من خلال إعادة تشكيل ضمير ديني جمعي قادر على المواجهة على كل المستويات السياسية والاجتماعية. وفي شهر فبراير ١٩٦٠م، قدَّم سلسلة من محاضرتين بمناسبة الاحتفال بذكرى الرسالة النبوية باعتباره النبي الأخير، وفي هاتين المحاضرتين ذكَّر الحاضرين بأهمية هذه الاحتفالات الدينية القادرة على تجميع الجماهير. قُدمت هذه المحاضرات في منظمة المهندسين المسلمين ومنظمة الطلاب المسلمين، وشكَّل حضور هذه المحاضرات التنوع والتعدد المرتبط بهاتين المنظمتين اللتين قدَّمتا المساحة المتاحة أمام الخطاب الثوري الديني. ناقش بازرجان أن «الشخصية» و«الشخصية القومية» للمسلمين اعتمدتا على مثل هذه الاحتفالات الدورية بالمناسبات الدينية[2]، والمشاركة الجماعية في مثل هذه الاحتفالات تجمع كلًّا من «المهندسين والأطباء والمدرسين والطلاب والتجار والعمال ورجال الدين وضباط الجيش والشباب وكبار السن والمتعلمين وغير المتعلمين»[3].

(1) Ibid., p. 33.

(2) Bazargan. *Mosalman: Ejtema'i va Jahani*, p. 4.

(3) Ibid., p. 2.

من أهم السمات المرتبطة بمثل هذه الاحتفالات الجماعية، والتي يرغب بازرجان في التأكيد عليها ونشرها بين جمهوره؛ هي أنها تمثِّل الرحلة المستمرة للإنسان تجاه «الكمال»، وهو الأمر الإلهي الذي لا يمكن تجنُّبه[1]. الله وحده هو الكامل، وعدم الكمال صفة بشرية. وحتى فهم وإدراك الإنسان لله يُعَد عملية مرت بالكثير من المراحل والتطور. أما المفاهيم مثل القومية والوطنية فقد أعطت مجالًا لمفاهيم أخرى مثل الليبرالية، والرأسمالية، والاشتراكية، والشيوعية[2]. وتستدعي هذه الرؤية التطورية للعالم قراءة متجددة وتطورية للإيمان بشكل يجعله قادرًا على مواكبة حقائق العصر.

يقوم بازرجان بترجمة هذه النظرية الخاصة بتطور التاريخ الاجتماعي والديني للإنسان إلى نظرية حول عالمية اللغة القرآنية. وبينما تكون كل من المسيحية واليهودية متعلقتين بالطريقة التي تتعاملان بهما مع المجتمعات الإنسانية المحددة،[3] يقدِّم الإسلام مرحلة أكثر عقلانية من الوحي الإلهي الذي يتوجه للإنسان باعتباره كائنًا عالميًّا. ويخلص بازرجان من هذا إلى أنه على عكس دعاوى المستشرقين بأن الإسلام دين مرسل منذ أربعة عشر قرنًا وفقد الصلة مع الواقع المعيش[4]، فهو يمثِّل المرحلة الأعلى من عملية التطور في الرسالة الإلهية، ويقدِّم القرآن النموذج المثالي الكامل لتصميم المجتمع البشري. ويقتبس بازرجان مقولات جورج برنارد شو حول مرونة الإسلام والشخصية الاستثنائية للنبي[5]. ويخلص إلى أنه على عكس المسيحية واليهودية، فإن الإسلام (بسبب طبيعته العالمية وقدرته على دفع الإنسانية نحو الحقيقة) يمكنه أن يتعامل مع الاحتياجات الفردية الإنسانية وفي الوقت نفسه ضمان رفاهة المجتمع كله. ولكن في النهاية، يقوم بازرجان بانتقاد المؤسسة

(1) Ibid., p. 10.

(2) Ibid., p. 12.

(3) Ibid., pp. 16: 17.

لتحليل أفكار بازرجان في مرحلة ما بعد الثورة وانطباعاته حول طبيعة الوظيفة الاجتماعية للدين، انظر: Bazargan. *Bazyabi-ye Arzesh-ha*.

(4) Bazargan. Mosalman: Ejtema'i va Jahani, Op. cit., p. 37.

(5) Ibid., p. 47.

الدينية[1]؛ بسبب تركيزهم المبالغ فيه على الطقوس ومظاهر التدين وإهمال المسائل الاجتماعية والسياسية للعلماء. ويذكر «على المسلم أن يناضل ضد الاستبداد بيده وبلسانه، وإذا لم يستطع فعليه أن يناضل بقلبه»[2].

التوظيف السياسي للطقوس الدينية: الحج مثالًا:

لا يجب أن نترك أي موضوع في سبيل نضالنا ضد الاستبداد والطغيان، وكل مظاهر الإيمان الجمعي يجب أن تُعاد قراءتها وأن يتم تسييسها. كان بازرجان مستفَزًّا من الإمكانات التي تقدِّمها البرامج الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بالأيديولوجيات العلمانية، ومن ثَمَّ سعى إلى تفسير الحج بالمنطق نفسه. قام بازرجان بالحج عام ١٩٦٠م. وحينما قام بعد ذلك بعدد من السنوات بإعطاء محاضرة عن دلالة الحج، ذكر أمام الحضور أن «الهدف الأسمى للحج هو تجهيز الأرضية الدولية للسلام العالمي، ولخلق أمة واحدة وحكومة واحدة للبشرية جمعاء»[3]. بعدما اعترف بازرجان بأن السلم العالمي يُعَد واحدًا من أعظم الآمال لكل الحركات الأيديولوجية في العالم، يجادل بازرجان قائلًا[4]: «إن هذا الهدف نفسه هو هدف القرآن، وإن الهدف من الحج هو الاحتفال الضخم بالمساواة؛ فلا فضل لعربي على أعجمي»[5]، ويدعم الاستخدام السياسي للمناسبات الدينية مثل الحج، قائلًا: «لقد استغل الأئمة الشيعة العديد من المناسبات في الحج وقاموا بإرشاد الجماهير. ففي مكة رفض الحسين سلطة يزيد، وقبل دعوة المؤمنين من الكوفة، وأعلن للعالم عن نيته للذهاب والقتال ضد يزيد»[6].

كما أعلن بازرجان أن «في العديد من المرات، قامت مكة قبل الإسلام

---

(1) Ibid., p. 48.

(2) Ibid., p. 67.

(3) Bazargan. *Khaneh-ye Mardom*, p. 5.

(4) Ibid., p. 13.

(5) Ibid., p. 49.

(6) Ibid., p. 56.

وبعده كمساحة لنشر وتحفيز وتعبئة الحركات الثورية»[١]، ومن ثَمَّ أُطلق عليها «بيت الناس»، وهي التي كان من المعتاد أن يطلق عليها «بيت الله»، وهو ما أعطى وظيفة نفعية للحج، وبشكل أهم الدعوة لتسييس المناسبة. وهدف بازرجان إلى تحويل المناسبة الرمزية الأهم لتجمع المسلمين إلى مناسبة لممارسة التعبئة والانخراط الجمعي السياسي، هذا الأمر له تأثير مزدوج؛ من ناحية تحويل أهم طقس إسلامي ميتافيزيقي إلى فعل نفعي، ثم إضفاء صبغة سياسية واضحة على مثل هذه الوظيفة. جمهور بازرجان المستهدَف في هذا الأمر هو الشباب، وتحقُّق مثل هذا التأثير المزدوج يمكنه أن يقوِّي موقع الأيديولوجية الإسلامية في مواجهة الأيديولوجيات العلمانية.

حركة التحرر الإيرانية:

عام ١٩٦٠م، انضم بازرجان إلى الجبهة الوطنية الثانية التي تشكَّلت عقب سقوط مصدق. ولكن الأجواء المضادة للدين التي ميزت هذه المنظمة لم ترقَ لبازرجان وغيره من الأعضاء. وفي أبريل ١٩٦١م، قام كل من بازرجان، وآية الله الطالقاني، ويد الله سحابي (الصديق المشترك) بالانشقاق عن الجبهة الوطنية الثانية وقاموا بإنشاء حركة التحرر الإيرانية. وبسبب أنشطته في هذه الجماعة أُلقي القبض على بازرجان في يناير ١٩٦٢م وسُجن، وقضى سنواته في السجن في كتابة عدد آخر من الكتب على رأسها كتاب (**الريح والمطر في القرآن**)، الذي حاول فيه أن يثبت أن القرآن وحي إلهي وليس خطابًا بشريًّا[٢]، وكتاب (**مسار التطور في القرآن**)[٣] الذي يذكر أن شريعتي قال عنه «إن أهمية هذا الكتاب بالنسبة للدراسات الإسلامية والقرآنية هي بمثابة اكتشافات نيوتن لقانون الجاذبية في سياق العلوم الطبيعية»[٤].

شكَّلت حركة التحرر الإيرانية[٥] بلورة لتعطش الحركة الإسلامية في التاريخ

(1) Ibid., p. 57.

(2) Bazargan. *Bad va Baran dar Qur'an*, passim.

(3) Bazargan. *Seyr e Tahavvol dar Qur'an*.

(4) Jacfari (trans. and ed.). Nehzat e Bidar-gari dar Jahan e Islam, Op. cit., p. 160.

(٥) لدراسة مستفيضة حول حركة التحرر الإيرانية، انظر:

المعاصر الإيراني، التي بدأت في التشكل منذ بداية الأربعينيات، حينما خلق تخلِّي رضا شاه عن العرش ظروفًا استثنائية تسمح بحرية التعبير في المجال السياسي. كانت الأربعينيات عقدًا مهمًّا في تشكيل كل من التيارات الليبرالية واليسارية، وأعطت زخمًا للتجمعات الأيديولوجية؛ مما سمح في النهاية بتشكل أيديولوجية إسلامية. ومنذ ذلك الوقت ظهر عدد من المنظمات التي أعطت زخمًا مؤسسيًّا للمد الإسلامي المتصاعد. وبدأ الطلاب والمهندسون والأطباء والمدرسون في تشكيل تنظيمات مهنية يشكِّل الإسلام عاملًا مهمًّا في تحديد هويتها. وتزامن تشكُّل مثل هذه التنظيمات مع تشكُّل حركات راديكالية مثل فدائيي إسلام التي تبنَّت حلولًا أكثر جذرية وراديكالية للمشكلات الأيديولوجية والسياسية التي تواجه المجتمع، وشكَّلت مسألة اغتيال المعارضين السياسيين والأيديولوجيين مسألة مهمة على أجندة فدائيي إسلام.

أدرك مؤسسو حركة التحرر الإيرانية دورهم ودور مؤسستهم باعتبارها التعبير المؤسسي عن الاحتياج العميق للاستجابة الفورية لتهديدين متزامنين: «الثقافة الغربية الفاسدة» و«الثقافة العدوانية الماركسية»[١]، وفي سياق تنظيمهم أنفسهم في هذا الهيكل الثوري، أعطى النشطاء الإسلاميون تفسيرًا للإسلام على أنه «أيديولوجية تقدمية، محاربة، وتهدف إلى المضي إلى الأمام، وتستجيب لكل من الاحتياجات المادية والروحية وضرورات المجتمع»[٢]، وقبلت هذه الجماعة انتخاب مصدق باعتباره الممثل الشرعي، ووعدوا بالانخراط في نضال مفتوح ضد الأنشطة غير الشرعية للملكية[٣]، وشغلت الحرية موقعًا متقدمًا على أجندة هذه الحركة: «إن ما تريده الأمة الإيرانية يمكن تلخيصه في كلمة واحدة: الحرية. ويقول الشعب الإيراني إن شخصًا واحدًا لا يجب أن يكون لديه الحق في حكم أمة بطريقة تحكمية واستبدادية. إن هذه الكلمة «الحرية» بالفارسية يسهل فهمها، وهي ليست كلمة عبرية

Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Loc. Cit.
Soltani. *Khat e Sazesh*.

(1) Anonymous (ed.). *Nehzat e Azadi-ye Iran*, p. 20.

(2) Ibid., p. 31.

(3) Ibid., p. 32.

تحتاج إلى تعيين مساعدين من إسرائيل لكي تفهمها. إذا كنت تفهم حقيقة ما نعنيه؛ فنحن نريد الحرية. ونقول إن الشاه ليس لديه الحق في إصدار القانون، وفي تعيين أو صرف الحكومة، أو أي شيء آخر سواء أكان كبيرًا أم صغيرًا لا يجب أن يتم وفق إرادته، أو رأيه. يجب ألا يعتبر أنه طاهر لا يخطئ، غير مسئول، وأن منصبه دائم أو مقدَّس. إن هذا شيء رجعي واستبداد وديكتاتورية»[١].

عارضت حركة التحرر الإيرانية ثورة الشاه البيضاء، التي اعُتبرت مؤامرة أخرى لسرقة الثروة الوطنية الإيرانية والهوية الثقافية. كما انتقدت بشدة قمع الشاه لانتفاضة الخميني في ١٩٦٣م، واتهمت الجيش بأنهم «مجموعة من المجرمين»[٢]، وبحلول شهر يونيو ١٩٦٣م، قامت الحركة بالدعوة إلى تدمير نظام بهلوي: «يسقط نظام الشاه البغيض، الموت لإسرائيل، جهنم للشاه، تحية لأرواح شهداء الشعب الإيراني»[٣]، وفي الشهر نفسه أدانت الحركة سجن الخميني: «هذه هي المرة الأولى في التاريخ الإيراني الذي تتم فيه إهانة الموقع السامي لنائب الإمام عليّ عليه السلام، ويتم فيه خطف وسجن المرجعية العليا آية الله خميني»[٤].

وأشار أعضاء الحركة إلى أنهم في الوقت الذي كانوا فيه منخرطين في ثورة مفتوحة ضد نظام الشاه، فقد كان الماركسيون صامتين بالكامل في الفترة ما بين ١٩٦٠: ١٩٦٤م[٥].

سُجن قيادات حركة التحرر الإيراني بعد انتفاضة يونيو ١٩٦٣م، كما دخلت الحركة في مرحلة كسوف وتراجع، وظهر انشقاق أكثر راديكالية عنها، وهي منظمة مجاهدي خلق منذ عام ١٩٦٥م[٦]، واستمر خفوت الحركة حتى ١٩٧٨: ١٩٧٩م

(1) Ibid., p. 33.

(2) Ibid., p. 36.

(3) Ibid., p. 38.

(4) Ibid., p. 39.

(5) Ibid., p. 45.

(٦) حول دراسة عن هذا الانشقاق:

Abrahamian. Radical Islam, Op. cit., Chapter 3.

حينما بدأت الحركة تظهر مرة ثانية مع بداية الثورة[1].

يقسِّم منظِّرو حركة التحرر الإيرانية أنفسهم ونشاطهم السياسي إلى ثلاث مراحل[2]؛ الأولى منذ ١٩٦٠م إلى بداية عام ١٩٦٥م، وهي التي تشكِّل المشاركة النشطة للحركة في الإعداد السياسي والأيديولوجي للجماهير من أجل الثورة، ويتضمن هذا جهود الحركة في انتفاضة الخميني عام ١٩٦٣م. المرحلة الثانية منذ منتصف عام ١٩٦٥م وحتى منتصف عام ١٩٧٥م، وهي المرحلة التي شهدت توسع أنشطة الحركة لكي تشمل عمليات عسكرية من خلال الرافد الراديكالي (مجاهدي خلق)، وفي تلك الفترة قدَّمت محاضرات شريعتي في حسينية إرشاد التعبئة الإسلامية للشباب. أما المرحلة الثالثة فهي منذ منتصف عام ١٩٧٥ وحتى نهاية عام ١٩٧٨م، وهي الفترة التي شهدت انكسار حركة مجاهدي خلق حينما سيطر جناح ماركسي-لينيني على الحركة. وفي تلك الفترة وبينما استطاعت حركة مجاهدي خلق استعادة طابعها الإسلامي، اعتبرت حركة التحرر الإيراني نفسها الحارس على قضية الثورة الإسلامية. وفي منتصف عام ١٩٧٥م، سعت الحركة إلى الحصول على مباركة الخميني في النجف[3]، وبعد وصول الخميني إلى فرنسا شارك كل من بازرجان وآية الله الطالقاني بفاعلية في نشر رسائل الخميني وتنظيم مظاهرات ضخمة والدعوة والترتيب لإضرابات في المصانع، مما أدى في النهاية لانهيار نظام الشاه.

لائحة اتهامات بازرجان لنظام بهلوي:

أُلقي القبض على الكوادر الرئيسية في حركة تحرر إيران في بدايات الستينيات؛ بسبب معارضتهم ثورة الشاه البيضاء، ومن ثَمَّ حُكم على كل من بازرجان والطالقاني وآخرين بالسجن لمدة عشر سنوات.

واستغل بازرجان مناسبة الدفاع عنه ليحوِّلها إلى لائحة اتهام ضد نظام الشاه.

Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op. cit., Chapter 5.

(1) Anonymous (ed.). Nehzat e Azadi-ye Iran, Op. cit., p. 48.

(2) Ibid., pp. 49: 62.

(3) Ibid., p. 53.

وتلخَّص دفاعه في خطبتين طويلتين؛ في الخطبة الأولى، التي يُعَد جزء كبير منها سردًا رائعًا لسيرته الذاتية، قام فيها بالدفاع عن حركة التحرر الإيرانية وأفكارها السياسية. وفي الخطبة الثانية قدَّم إدانة كاسحة للملكية المطلقة. وفي البداية أكد أمام المحكمة أن من يخضع للمحاكمة ليس فقط قادة الحركة، ولكن أيضًا نظام بهلوي[١]، وأكد أن الهدف النهائي للحركة هو التطبيق الفعلي للدستور الإيراني (الذي يقيد سلطة الملك بسلطة البرلمان)[٢]، في هذه المرحلة لم ينكر الأسس الدستورية للملكية، بل في الواقع ذكر في معرض تفسير سبب نشأة الحركة أن «حقيقة أصول حركة تحرر إيران تعود إلى نصيحة رضا شاه لبازرجان وزملائه الطلاب حينما أرسلهم إلى أوروبا»[٣]، وأكد بازرجان كيف أنه وزملاءه من الطلاب الذين فكروا في إنشاء حزب سياسي استنتجوا أنهم يجب أن يشكلوا جبهة متحدة للانخراط في السياسية، وأن الأسس الأيديولوجية لها يجب أن تكون إسلامية[٤]. ولخَّص المبادئ التي يؤمن بها باعتباره قائدًا للحركة في التالي: «نحن مسلمون، وإيرانيون، وداعمون للدستور، ومن أتباع مصدق»[٥]. واختتم بازرجان الجزء الأول من دفاعه بالتأكيد على رفضه اتهامه بمعاداة الملكية. «يجب أن أشرح لماذا وكيف أتفق مع الملكية الدستورية في إيران»[٦]، ولكنه لا يوضح لماذا وكيف يؤيد الملكية الدستورية[٧].

أما الجزء الثاني من دفاع بازرجان، الذي لم يقدمه في المحاكمة، ولكنه طُبع في الخارج بعد ذلك بثماني سنوات[٨]، فقد كال الاتهامات الكاسحة ضد

(1) Bazargan. Modafe'at, Op. cit., p. 2.

(2) Ibid., p. 2: 3.

(3) Ibid., p. 206.

(4) Ibid., p. 208.

(5) Ibid., p. 211.

(6) Ibid., p. 213.

(٧) يختتم بازرجان الجزء الأول من دفاعه بالتأكيد على لماذا وكيف اتفق مع الملكية الدستورية لإيران: (Ibid.)، بينما يركز الجزء الثاني علي شرح لماذا نعارض السلطوية وندعم الدستور والحكومة الوطنية والديمقراطية (p. 214).

(٨) انظر مقدمة الناشر لكتابه ص ٢.

الاستبداد. خلال التاريخ الطويل نجد أن الملكية المطلقة كانت دائمًا السبب في البؤس والاضطراب في إيران[1]، وحتى لو قبلنا خرافة وجود الملوك المحسنين، فإن عددهم في الحقيقة ضئيل للغاية بالمقارنة بالملوك المستبدين. وتسبَّبت الملكية المطلقة في الظلم العام والشخصي، وكان لها آثار ضخمة على رفاهة الأمة الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية. كما أنه في العصر الحديث هناك ترابط بين الحكم المطلق والاستعمار، وتسهيل استنزاف الموارد الوطنية من قِبل الأجانب. وعلى عكس الدعاية المسيطرة فإن الملكية المطلقة لم تكن سبب الاستمرار الثقافي والوطني في إيران، بل على العكس فإن الأدب والفن والدين هم من قدموا القوى والدعم اللازم للاستمرار التاريخي والثقافي[2].

«لقد كانت هناك قوة واحدة تشكل الحماية للجماهير الإيرانية في مواجهة الاستبداد، هذه القوة - على الرغم من كل الظلم والفساد المرتبط بالاستبداد - حفظت الطاقة فينا، وأنقذتنا من أن يتم القضاء علينا من على وجه الأرض، هذه القوة هي بلا شك الأمور الروحية وبشكل خاص الدين، ففي حماية الدين (الإسلام) استطاع الشعب الإيراني الوقوف والتصرف في مواجهة الاستبداد، وحصلوا على ملاذ ودرجة ما من النجاح في الأمن والنشاط السياسي والخلاص»[3].

استمر بازرجان في التأكيد أن الدين لطالما كان موضع الأنشطة المناهضة للحكومة، ولواء تحته تجمع الجماهير للحصول على حقوقها؛ فقد كانت المؤسسة الدينية هي المؤسسة الاجتماعية الوحيدة المقاومة لحكم السلطات المستبدة، واستطاع التشيع الوصول إلى قلوب الجماهير وعقولها بسبب قدرته على الدفاع عن حقوقهم، وقام الإسلام بمناهضة الاستبداد في كل مجال، وبدأ طريقته الفريدة في مساعدة الجماهير على تسهيل حياتهم، وقدَّم التشيع عددًا من الخدمات العامة، مثل المدارس والحمامات العامة والمساجد وصنابير المياه.

وبشكل يتجاوز ضررها العام، فإن الاستبداد مضر بالدرجة نفسها بالنسبة لنمو

(1) Ibid., p. 218.

(2) Ibid., p. 250.

(3) Ibid., p. 255.

وكرامة الشخصية الفردية. فالنتيجة المباشرة للاستبداد هي خلق شخصية مستعبدة. ويتميز أولئك الذين يعيشون في ظل نظم مستبدة بالفساد والخداع والازدواجية وعدم الصدق[1]. أما الصدق والإنسانية والإيمان بتقدمية الطبيعة البشرية فهي سمات تختفي في الدولة المستبدة. ويُعتبر الخداع والازدواجية هما الأساس للاستبداد والحقائق الاجتماعية المرتبطة به، فالاستبداد هو «أم الشرور كلها»[2]، الاستبداد يقود إلى كل الأمراض الاجتماعية والفردية، حيث إنه يشجع على الكفر والشرك: «إن الملوك أو المستبدين مثل فراعنة مصر والأباطرة اليابانيين، يقدِّمون أنفسهم باعتبارهم آلهة أو باعتبارهم ممثلين عن الإله، وحتى لو لم يستعملوا هذه الألقاب، ولكنهم بشكل رسمي وفعلي يتصرفون على أنهم مقدسون»[3].

يستطرد بازرجان ليعدد أسباب الاستبداد في التاريخ الإيراني[4]؛ العامل الأول هو: تأثير غزو الجيران الذين منذ التاريخ البعيد قد فرضوا حكمًا عنيفًا ومستبدًّا كلما قاموا بغزو إيران. أما العامل الثاني فهو: التكوين الجغرافي الإيراني الذي تتشكل فيه جيوب صغيرة من المجتمعات الحضرية محاطة ببيئة عدائية؛ مما يخلق بيئة فعلية للحكام المستبدين. ويتمثل العامل الثالث في: الاعتماد الحصري للاقتصاد الإيراني على الزراعة، فلم تكن الصناعة أو التجارة من المصادر الرئيسية للتنظيم في الاقتصاد الإيراني، وهو الأمر الذي أعطى سيادة وسيطرة للمياه في الحياة الوطنية الإيرانية، وشكَّلت السيطرة على المياه عنصرًا إضافيًّا في خلق واستمرار الاستبداد في إيران، ومن ثَمَّ بسبب هذه الأسباب الهيكلية والجذرية فقد استمر الاستبداد في العصر الحالي كقوة أساسية في الحياة السياسية الإيرانية. ويُعَد النظام البهلوي الوريث الأخير لهذا التراث الطويل من الاستبداد: «إن كشف الحساب المرتبط بأكثر من ٤٠ عامًا من الاستبداد المضطرب منذ الثورة الدستورية، يقترب من نهايته، فأغلبية

---

(1) Ibid., p. 263.

لمزيد من التفاصيل حول استخدام بازرجان للتاريخ، انظر:

Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op. cit., p. 78.

(2) Bazargan. Modafe'at, Op. cit., p. 272.

(3) Ibid., p. 276.

(4) Ibid., p. 306.

الجماهير ترزح تحت ضغط الظلم والفقر والعار، ويبحثون عن مسار التحرر، وعن قائد، وعن برنامج»[١].

توقعات الجماهير من السلطة الدينية:

أين هذا الطريق، ومن قائده، وما البرنامج؟ كان توجُّه بازرجان بحكم القناعات والتكوين هو في اتجاه قُم. وحينما اجتمع في قُم عام ١٩٦٢م مجموعة من كبار رجال الدين للإجابة عن السؤال المهم الخاص بالمرجعية الدينية والقيادة السياسة؛ أي الولاية، بعد وفاة آية الله البروجردي، في تلك المناسبة حاول بازرجان تمثيل جمهور المؤمنين الشيعة وتذكير القيادات الشيعية بمسئولياتهم الضخمة[٢]. وفي البداية أكد بوضوح أن حدود قوانين الإسلام لا تقتصر فقط على مسائل النظافة الشخصية، والفضائل الذاتية؛ فهناك العديد من المشكلات والتحديات على الأهمية نفسها، إن لم تكن أهم، لمستقبل الدين، وطالما كانت مهمة وفي مركز اهتمام الفقهاء. ويذكر بازرجان أنه «بخلاف المسيحية واليهودية، وربما البوذية والزرادشتية؛ في الإسلام فإن كل نواحي الحياة المادية والروحية وكل عناصر الأمل والأفكار والأنشطة الخاصة بالمجتمع المسلم؛ هي مسائل خاضعة للقانون المقدس»[٣]، ومن ثَمَّ لم يكن بازرجان يتوجه فقط للمرجعية العليا، ولكن أيضًا إلى الزعماء وللولاة السياسيين والدينيين وللمؤسسة الدينية بشكل عام[٤].

يشير بازرجان دائمًا إلى الجماهير، ويدرك أنهم يتوقعون الكثير من القادة الدينيين، أكثر بكثير مما ينتظرون من الأطباء أو من موظفي الحكومة، وكلما مر الوقت زادت توقعاتهم. ويعترف بازرجان أنه بينما الجماهير تتوقع الكثير من السلطات الدينية، فإن الأخيرة تحصل دائمًا على أقل المكاسب المادية. وفي هذا السياق، يهدف بازرجان إلى خلق مجموعة من المواصفات والمؤهلات للعلماء

---

(1) Ibid., p. 349.

(2) Bazargan. "Entezarat e Mardom az Maraje" in Anonymous (ed.). Bahthi dar Bareh-ye Marja'iyyat va Ruhaniyyat, Op. cit., pp. 103: 104.

(3) Ibid., pp. 104: 105.

(4) Ibid., p. 105.

تتوافق مع الافتراضات المرتبطة بالسلطة السياسية العالمية في سياق الثقافة الشيعية الفقهية.

يبدأ بازرجان خطابه حول المسئوليات العظام للسلطات الدينية بتذكر اجتماع له مع المفكر الإسلامي المسيحي هنري كوربين، والذي نوقش فيه كيف أن كلًّا من الإسلام السُّني والمسيحية توقفا عن مواجهة التحديات المعاصرة، ولكن التشيع فقط هو من يمتلك الآليات الداخلية للتعامل مع التحديات المعاصرة. ويعطي مصداقية خاصة لهذا التصريح، فقد قالها «رجل من العلماء، وهو ليس مسلمًا أو شرقيًّا»[١]. ويرجع السبب الرئيسي لهذا الموقف المتميز في الفكر الشيعي، مقارنة بغيره من الأديان العالمية، إلى الإيمان العقدي بمبدأ غيبة الإمام الثاني عشر، الذي سيملأ الأرض عدلًا بعد عودته. ويشتكي بازرجان القراءة المعاصرة للمذهب، فقد حوَّل الشيعة هذا المبدأ الثوري إلى سبب للإحباط وتفويض المسئولية والعجز[٢]، وفي حالة فهم التشيع وممارسته بشكل صحيح، فإن هذا سيُسهم في فهم أفضل للماضي ورسم أفضل للمستقبل. والصلة بين الأئمة الأطهار وإمام الزمان الثاني عشر هي موقف تاريخي وفقهي للمؤسسة الدينية المعاصرة، فهناك مسئولية ضخمة على رجال الدين الواجب عليهم أن يقوموا بتعبئة والبناء على اللحظات الأفضل في التاريخ الشيعي، وأن يتمكنوا من مقدرات عصرهم، وأن يخططوا بشكل جيد للمستقبل ويقودوا حركة الجماهير نحو هذا المستقبل؛ ولهذا قدَّم بازرجان تفسيرًا قويًّا للادعاء السُّني بأن أبواب الاجتهاد قد أُغلقت، بينما يرى أصحاب المذهب الشيعي أنها ما زالت مفتوحة.

«هناك حقيقة متعقلة بموقفنا في مواجهة الفكر السُّني حول مسألة إغلاق باب الاجتهاد بعد الأئمة الأربعة الكبار: (مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وابن حنبل). فيجب أن نفخر بأننا في التشيع ملزمون باتباع وتقليد مجتهد حي، ومن ثَمَّ فقد أُبقي على الاجتهاد حيًّا؛ ولذا بقي الإيمان الشيعي حيًّا ومتجددًا في مواجهة التطورات والتغيرات في العالم. إن هذا الفخر والشرف لن يتحقق إلا إذا واكبته الوقائع.

(1) Ibid., p. 107.

(2) Loc. Cit.

وسيكون هذا حقيقيًّا فقط إذا أبقيت أبواب الاجتهاد مفتوحة وأن مشكلات العصر وقضاياه يتم التعامل معها بشكل حر. إذا لم يستطع المجتهدون أن يطوروا أدواتهم وأفكارهم ومعرفتهم، وأبقوها متطابقة مع معرفة القرون الماضية، فما جدوى تغيير المسميات ومناط التقليد من المرجع المتوفى إلى المرجع الحي! فحينئذ ستكون أبواب الاجتهاد مغلقة بالكامل»[١].

إن الكتابات التي تُصدرها السلطات الدينية والمرجعيات الشيعية تركِّز بالأساس على قضايا الطهارة والنظافة والتقوى الشخصية، تاركة قضايا أكثر أهمية للشأن العام خارج اهتمامها. وسياق هذه الكتابات وموضوعاتها قاصر ومحدد بموضوعات كانت «منذ أكثر من عشرة قرون مضت في الجزيرة العربية»[٢]. في ذلك الوقت لم يكن ممكنًا التعامل مع القضايا المربكة للحداثة، سواء القضايا الاقتصادية أو الجيوسياسية أو غيرها. ولكن ما يهم بشكل خاص الجماعة الشيعية، حسب رأي بازرجان الذي يتجاهل تاريخ الدولة الصفوية، هو حقيقة وجود قرون من الاضطهاد الديني لهذه الأقلية الشيعية. ويخلص قائلًا إن معظم التطورات الفقهية والتشريعية قد تركزت حول قضايا التقوى الشخصية والتعاملات الفردية، وبقيت المسائل المتعلقة بإدارة الجماعة الأكبر كالقضايا الإدارية والسياسية، وخاصة حينما لا تكون الجماعة الشيعية جماعة أقلية، تم تركها بالكامل دون التعامل معها. ولكن العالم يتغير بسرعة، ولا بُدَّ أن يواكب الفقهاء هذا التغيير[٣]، «فالعقلية التي حكمت منذ ثلاثمائة سنة ليست كافية على الإطلاق، فالعالم ينكمش حجمًا، فحتى لو لم نرغب في ذلك، فالأجانب لن يتركونا، وسوف يستدرجوننا إلى ساحات أكبر ويتعاملون معنا كمطية»[٤].

---

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 108: 109.

(3) Ibid., p. 111.
يعتمد بازرجان في هذا الجزء على ضرورة إجراء إصلاحات وتغييرات هيكلية في المؤسسة الدينية على المدرسة الأصولية في داخل المذهب الشيعي.

Modarressi. *An Introduction to Shi'i Law.*

(4) Bazargan, Op. cit., p. 111.

ويقترح بازرجان أن يقوم الفقهاء الشيعة بمحاكاة التطور في العلوم الحديثة، وأن يغيروا طرق التعليم والتدريس، ولكن ما هو أهم من هذا التغيير هو التقسيم إلى علوم وتخصصات فرعية، «كما هو الحال في الفيزياء»؛ من أجل فتح المساحة أمام مزيد من التطور في الفقه، ومزيد من القدرة على الاستجابة للأمور المعاصرة. وفيما يتعلق بسلطة مرتضى مطهري، فقد ذكر بازرجان أنه في عهد آية الله الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري (مؤسس حوزة قم العلمية) قد أيَّد التخصصات الفرعية في داخل الفقه الشيعي، ومن ثَمَّ السلطة. وفي حال تم ذلك، يتنبأ بازرجان بأنه سنجد المسلمين سيستعيدون قدرتهم على التفوق في العلوم والمعرفة. «لماذا يجب أن يهان المسلمون وأن تُساء تغذيتهم من قِبل المسيحيين والعالم الكافر؟»[1].

ولكي يستطيع التشيع إنجاز مثل هذه الأمور العظيمة، فيجب إحياؤه وإعادة تسييسه. ويؤكد بازرجان أن من مصادر فخر وشرف التشيع عبر تاريخه أنه كان المسئول عن حمل راية مناهضة الظلم والاستبداد[2]، وعلى الجانب الآخر نجد المذهب السُّني قد أيَّد دائمًا كل أفعال الظلم بحجة أنها صدرت من صحابة الرسول. وخلال التاريخ الإيراني، قام التشيع بالتأكيد طوال الوقت على أن الحكومة يجب أن تكون شرعية وعادلة وتقية، وأنها يجب أن تكون مدعومة بتأييد الإمام والأمة، أي الجماعة الشيعية[3]. ويؤكد بازرجان على قراءته للتاريخ الشيعي أنه: «باختصار يمكننا القول إن رجال الدين لطالما لعبوا دور المرجع والملجأ أمام الجمهور الشيعي الذي لجأ إليهم في مواجهة الطغيان»[4]. وركز بازرجان على أن استقلال المؤسسة الدينية عن السلطات السياسية، تم الحفاظ عليه حتى حينما تبنَّت الحكومات التشيع كدين رسمي للدولة:

«خلال عهد الملكيات الشيعية، مثل الأسرة الصفوية أو القاجارية؛ احتفظت المؤسسات الدينية باستقلالها وتميزها في مواجهة السلطات الأخرى. الاستثناء كان

(1) Ibid., p. 113.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 114.

(4) Loc. Cit.

في حالة وجود صلة قرابة بين رجال الدين والحكام أو أن يكونوا معينين من قِبل الملك، أو في حالة الشاه طاماسب وشاه عباس ذوي القوة الاستثنائية مما مكَّنهم من فرض سلطانهما، ولكن غير هذه الحالات لم تطع السلطة الدينية أو تؤيد الملوك. وإذا كان هذا الحال في الماضي، فهو متوقَّع الآن من السلطات الدينية بشكل أكبر وأكثر قوة»[١].

في ظل الظروف الحالية، يؤكد بازرجان أن الحكومات العلمانية قدَّمت كل الحقوق المدنية والقانونية لمواطنيها (على الرغم من أنه صاغ هذه المسألة بشكل عام، ولكنه كان يقصد الحكومة الإيرانية)، ومن ثَمَّ يجب على هذه الحكومات أن تترك مسألة اختيار الجماهير لقيادتها الدينية دون تدخُّل. وفي هذا إشارة للمحاولات المتواصلة لحكومة بهلوي للتدخل في اختيار خليفة آية الله البروجردي. وأراد بازرجان تحذير العلماء من أن يصبحوا - لا قدَّر الله - أداة في يد القوى الأجنبية وعملائهم المحليين[٢]. فالجماهير تضع ثقتها في رجال الدين باعتبارهم الملاذ الأخير، ويجب على المؤسسة الدينية ألا تخون هذه الثقة.

ويقرر بازرجان أنه بالمقارنة مع اليهودية التي أصبحت ديانة عالمية، والمسيحية باعتبارها ديانة المستقبل؛ فقد قام الإسلام بدمج المسائل الدينية والدنيوية في أسسه العقدية. ويجب على مرجع التقليد الشيعي أن يظل أمينًا ومخلصًا لتراث السُّنة والأئمة في قيادته لمجتمعه تجاه الدولة النموذجية حيث تتضافر السياسة والدين، هذا التضافر بين السياسة والدين سيكون مفيدًا للجماعة الإسلامية (الشيعية)، فيجب ألا نطبق القواعد القديمة في اختيار القيادة الدينية. ويوضح بازرجان «على أي حال، فإن أملنا في مرجع التقليد الذي يجب أن يكون على شاكلة الإمام عليّ؛ رجل علم وقتال»[٣]. ونجد أن بازرجان في هذه المسألة قد تشابه مع مطهري وغيره من منظِّري الثورة في المطالبة بالتخصص في التعليم الفقهي؛ حيث يتخصص كل فقيه في مجال معين مجالات العلم الديني.

(1) Ibid., p. 115.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

إن الآثار السياسية لمثل هذا الاقتراح تحتاج لمزيد من النقاش. ففيما يتعلق بمسائل التعليم الفقهي، فإن الاقتراح الخاص بالتخصص في ميادين معرفية معينة يبدو أنه اقتراح بريء ومفيد. وتعود هذه الفكرة إلى ما قبل هذه الإسهامات النظرية الثورية. فعلى الأقل، تم اقتراح مسألة التخصص منذ القرن التاسع عشر من قِبل عدد من الفقهاء بناءً على اعتبارات عملية وفقهية [١]، فقد اتسع نطاق العلوم الفقهية بحيث إنه لا يمكن لأي فقيه أن يتميز في كل هذه العلوم. ولكن حينما تم اقتراح هذا الأمر من قِبل منظِّري الثورة مثل بازرجان ومطهري، فقد اتُّخذت أبعاد سياسية تأسيسية جديدة؛ إذ أنتج عهد كل من البروجردي غير المهتم بالسياسة، والحائري المؤيد للمؤسسة الملكية - وكلاهما مرجعية تقليد متميزة - أنتج شعورًا بأنه كلما استثمر رجال الدين في السلطة الدينية والسنوات الطويلة من التعليم الديني، فسوف تنتج في النهاية فقيهًا غير مهتم بالسياسة، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يُنتج خطابًا ثوريًّا من جانبهم. وفي هذا السياق سيكون المثال الحي على رجل الدين غير المسيَّس هو آية الله العظمى الخوئي، الذي قضى حياته - مثل زملائه - في الانشغال بدقائق الشريعة في التشيع، من دون أي إشارة لأي اهتمام سياسي. وقد ينتج عن هذا الدفاع عن التخصص في فرع من فروع العلوم الدينية، والذي تبنَّاه منظرو الثورة، أنه لن يصل شخص واحد لدرجة من المعرفة الدينية تؤهله للسلطة العليا على المجتمع الشيعي. فالعلم ينتج سلطة في داخل التشيع، ومن ثَمَّ فجهود هذه الجماعة الثورية لتحقيق المساواة ونزع الطابع النخبوي عن هذه الأرستقراطية المعرفية ستخلق حالة لا يستطيع أحد في ظلها الاعتماد على المعرفة الموسوعية للحصول على سلطة لا يمكن تحديها أو مواجهتها.

واتهم بازرجان وتحدَّى أسس المذهب الشيعي، ومن ثَمَّ تحدى سلطة آية الله البروجردي واتهمه بأنه أهدر معرفته على مسائل غير مهمة وغير ذات صلة بالواقع [٢]، وأظهر بازرجان امتنانه لوجود رجال دين مثل الطباطبائي في قُم، كانوا قادرين على

---

(1) Tonekahoni. *Qcsas Al Ulama*, p. 8.

Dabash. “Lives of Prominent Nineteenth-Century Ulama' from Tonekahoni's Qisas Al Ulama” in Amir Ariomand (ed.). Authority and Political Culture ill Shi'ism, Op. cit., p. 319.

(2) Bazargan, Op. cit., pp. 119: 121.

مواجهة مسائل أكثر إلحاحًا تهم الأجيال الشابة. ويبدو أنه كان مقتنعًا بأن تدريس الطباطبائي للفلسفة في قُم هو أمر مدعوم ومقبول في داخل المدينة المقدسة، بينما الواقع - كما ذكرنا قبل ذلك - أن آية الله البروجردي قد سجَّل انتقاده تدريس مثل هذه الموضوعات في داخل المدينة المقدسة[١].

اعتبر بازرجان أنه «في مقابل كل كتيب عن السلوك المطلوب، يجب إنتاج عشرة كتيبات في موضوعات سياسية وثقافية وأخلاقية واقتصادية واجتماعية وسياسية»[٢]. واتفق بازرجان مع آراء الخميني في أنه يجب على الحوزات الدينية أن تهتم بشكل أساسي بالجوانب الأخلاقية للطلاب، وافترض بازرجان أن هذا التأسيس المتوازن لكل من الجوانب الأخلاقية والأسس الأيديولوجية والتواصل مع الحداثة، سيكون من شأنه أن السلطات الدينية ستتمكن من ضمان الطاعة والاحترام الذي تستحقه من جمهور التابعين.

ويقترح بازرجان مسألة مهمة لتدعيم وتقوية المسئوليات العملية والاجتماعية للسلطات الدينية، فيرى أنه يجب على السلطات الدينية، اتِّباعًا لسُنة الرسول والإمام عليّ، أن تنخرط في سلك الوظائف العملية والمهنية، فلا يوجد ما يشين في الحصول على وظيفة مهنية؛ فكل من القرآن والسُّنة وتراث الأئمة الأطهار بارك مثل هذا الأمر، الذي من شأنه أن يضع رجال المؤسسة الدينية على تواصل مع الأمور الدنيوية، وعلى الدرجة نفسها من الأهمية في سبيل تحقيق التواصل بين الطبقة الدينية والواقع الاجتماعي، وأكَّد بازرجان «ضرورة قيام رجال الدين الشيعة بالاستفادة من خبرة أعضاء البعثات المسيحية التبشيرية، خاصة في مجال انخراطهم في البرامج الاجتماعية، مثل: إنشاء المستشفيات ودور الأيتام، والمدارس الثانوية، والجامعات، وبيوت الضيافة، والمصانع، والقرى وغيرها»[٣]. فهذه المجالات من شأنها أن توسع مجال ونطاق المسئوليات الاجتماعية لرجال الدين، بطبيعة الحال

(١) لمزيد من التفاصيل حول المواجهات بين الطباطبائي وآية الله البروجردي في الفصل الخاص بالطباطبائي.

(2) Ibid., p. 122.

(3) Ibid., pp. 125: 126.

ستسحب هذه الاهتمامات من وقت وطاقة رجال الدين الذين اعتادوا توجيه كامل اهتمامهم إلى المسائل الفقهية.

واقترح بازرجان برنامجًا من شأنه – ولا نعلم إذا كان واعيًا بذلك أم لا – أن يؤدي إلى تسييل الطريقة التي تشكلت بها طبقة رجال الدين تاريخيًّا. فإذا تم انسلاخهم بشكل ممنهج من كونهم المتخصصين في مسائل الشريعة، ودمجهم بشكل متزايد في التجمعات التجارية والإدارية؛ فإن هذا سيؤدي إلى أن جماعة الفقهاء الشيعة سيتحولون إلى كيان لا طائل من ورائه في سياق الحفاظ على القانون الإلهي. ويجب أن نشير إلى أن بازرجان كان شديد الحرص على مثل هذا الاقتراح:

«لو كان قادتنا الدينيون قد تبنَّوا مثل هذه الأشياء العملية في وقت مبكر؛ لكان تم إنشاء الحكومة الإسلامية، التي هي وطنية وديمقراطية وإلهية، منذ وقت طويل. ولم نكن سنحتاج للثورة أو لإراقة الدماء للحصول على حقوقنا، وكنا سنتمكن من القضاء على الاستبداد والفساد والذنوب في أنحاء البلاد؛ ولكن لم يفت الوقت بعد، فكما يقول المثل: أن تأتي متأخرًا خير من ألا تأتي أبدا»[١].

الريح والمطر:

كما حاولنا إعادة تسييس رجال الدين، فيجب علينا أن نحاول تحديث القرآن أيضًا. لا يجب علينا ترك أي مجال دون تجهيزه للثورة القادمة، لا يجب أن نترك أي نص مقدس دون أن نحاول إعادة تفسيره. يراجع بازرجان النص القرآني ليكتشف أن الله قد أشار إلى لفظي الريح والمطر في ١٠٥ مواضع[٢]. هذه المسألة أثارت اهتمام بازرجان، وذكر أنه كان يتمنى أن «يثبت أن الطريقة الخاصة التي ذُكر بها الريح والمطر والظروف المرتبطة بهما في القرآن لها علاقة باكتشافات الأرصاد الجوية والمعرفة العلمية»[٣]. وبناءً على هذه الملاحظات، يحاول بازرجان الوصول إلى الخلاصة التالية «أن من أرسل إلينا النص المقدس، هو من يرسل إلينا الريح

(1) Ibid., pp. 126.

(2) Bazargan. Bad va Barall dar Qur'an, Op. cit., p. 8.

(3) Ibid., p. 15.

والمطر»[1]، ويخلص إلى أنه «لا يمكن لأحد أن يتحكم في الريح والمطر دون أن تكون لديه نظرة كونية للعالم، وهذا الشخص الذي جاء منذ أربعة عشر قرنًا هو الله نفسه»[2].

ما المعنى وراء هذا، ولماذا يجب على أي شخص أن يهتم بعدد المرات التي ذُكر فيها لفظ المطر أو الريح في القرآن؟ يخبرنا بازرجان أنه كتب هذا الكتاب من أجل «أولئك الذين يهتمون بالعلوم الحديثة بشكل أكبر مما مضى، وأولئك الطلاب والمثقفين المهتمين بالقرآن»[3]. يقدِّم بازرجان ملخصًا وافيًا لحالة علوم الأرصاد الجوية باستخدام المعادلات والرسوم البيانية والخرائط، وينطلق من ذلك لإثبات أن[4] «الإشارات القرآنية للريح والمطر تتوافق مع أحدث التطورات في علوم الأرصاد الجوية». ويستخدم القرآن لإثبات أن «مصدر هذه الطاقة التي تحفظ العالم ومن يديرها هو الله»[5].

يُعَد كتاب **(الريح والمطر في القرآن)** قمة إسهام بازرجان في بناء الأيديولوجية الإسلامية. فبالنسبة للجمهور المتزايد لهذه الأيديولوجية في أوساط المثقفين الإسلاميين، فقد احتاجت هذه الأيديولوجية لأرضية قوية في وسط مملكة العلم السحرية، وتكوَّن هذا الجمهور بشكل أساسي من الطلاب وشباب المهنيين الذين تلقوا تعليمهم في الجامعات الأمريكية والأوروبية أو حتى في الجامعات الإيرانية العلمانية. وبالنسبة لهؤلاء الشباب فقد كان عليهم مواجهة الانشقاق المتزايد بين تدينهم التاريخي التقليدي والمعرفة الحديثة التي حصلوا عليها في داخل هذه المؤسسات التعليمية. كان بازرجان منطلقًا من تعليمه الأساسي بصفته مهندسًا وبعمله أستاذًا جامعيًّا في جامعة طهران، وبمعرفته بأفكار طلابه الشباب، ومدركًا

---

(1) Ibid., pp. 15: 16.

(2) Ibid., p. 16.

(3) Ibid., p. 18.

(4) Ibid., p. 90.

(5) Ibid., p. 164.

كتابات بازرجان بهذه الطريقة كانت تهدف بالأساس إلى إثبات علمية القرآن.
Khorramshahi. Tafsir va Tafasir e Jadid, Op. cit., pp. 103: 111, 121: 127.

أخطار هذا الانشقاق، وحاول تقريب المسافة بين هذين الرافدين. وكانت نتيجة هذا خطابه شبه العلمي، والمحاولة المتكررة للتقريب بين النص المقدس والظواهر العلمية، وهو ما قدَّم بمنتهى الجدية وتم استقباله والاقتناع به من جانب جمهوره الأساسي الذي كان مهتمًّا بتحقيق التوافق والتقارب بين العلم والدين. وكان من شأن هذا التوافق وإثبات صحة القرآن من خلال آخر الاكتشافات العلمية، أن يضع الأيديولوجية الإسلامية في قلب المعاصرة، فقد تم إثبات صحة كلمة الله من خلال إسهامات أعلى القامات العلمية.

الأيديولوجية الإسلامية: أسس الأيديولوجية الإلهية:

كانت إحدى النتائج المترتبة على الظروف السياسية المرتبطة بما بعد انتفاضة ١٩٦٣م بالتحول في الطريقة التي كان يكتب بها بازرجان، فقد أصبحت طريقته أكثر عدائية، وأقل اعتمادًا على العلم، لصالح المزيد من الاعتماد على الأيديولوجية. بمنتصف الستينيات كانت الأيديولوجية الإسلامية قد ضمنت لنفسها مكانة قوية في أوساط النخبة الحضرية الإسلامية. حينما دُعي بازرجان لإعطاء محاضرته السنوية المرتبطة بالاحتفال بذكرى البعثة النبوية في منظمة المهندسين المسلمين عام ١٩٦٦م، طُلب منه بالتحديد أن يتحدث عن الأيديولوجية وعن الأيديولوجية الإسلامية بالتحديد[١]. إن هذا الاهتمام بالأيديولوجية الإسلامية بعد ثلاث سنوات فقط من انتفاضة يونيو ١٩٦٣م يشير إلى تصاعد أهمية القراءة الثورية البديلة للإسلام بمعزل عن الخطاب الفقهي المتركز في قُم، ومن ثَمَّ فقد بقيت الأيديولوجية الإسلامية متركزة في طهران؛ حيث كان من المقدَّر المواجهة الحتمية بين أجندة القوى السياسية العلمانية الصاعدة والقوى السياسية الدينية التقليدية.

يعترف بازرجان في بداية المحاضرة بوجود اختلاف واضح بين لفظي الأيديولوجية والمصطلح الإسلامي المرتبط ببعثة النبي[٢]. وينطلق بعدها لتعريف الأيديولوجية، فيقول: «إن تعريفنا الإجرائي لهذا المصطلح لا يختلف كثيرًا عن

(1) Bazargan. *Be'that va Ideology*, pp. 1: 2.

(2) Ibid., p. 2.

التعريف المتبنَّى من قِبل الأحزاب السياسية والمثقفين، وهو مجموعة المعتقدات أو المدرسة الفلسفية والنظرية التي يتم تبنِّيها من قِبل الشخص أو المجموعة لتكون أساسًا فكريًّا لتوجههم السياسي أو الحزبي، كما أنها تشكِّل أساسًا لأدوات تقييم الطريق المقترح والطريق المقترح لقيادة النضال الاجتماعي»[١].

ويخلص بازرجان إلى أن هذا التعريف للأيديولوجية والمؤسَّس على الفهم العام لكيفية استخدام هذا المصطلح من قِبل الأحزاب السياسية والمثقفين، هو بالضبط هدف الرسالة الإلهية، فالأنبياء حاولوا أيضًا أن «يعطوا الإنسان أساسًا أيديولوجيًّا وفكريًّا، وطريقًا ومنهجية للحياة»[٢]. هذه الأيديولوجية ليست بالضرورة فكرة جديدة، فقد عرف التاريخ البشري طويلًا مسألة احتياج الإنسان لأيديولوجية، ولكنَّ هناك عنصرًا يتعلق بالتطور التدريجي ورغبة الإنسان الدائمة في الوصول للكمال والأيديولوجية المثالية. يقتبس بازرجان من ماركس (في الحقيقة يقتبس من مصدر ثانوي لترجمة فارسية عن مصدر ثانوي بالإنجليزية عن تاريخ الأفكار السياسية) العلاقة بين الأيديولوجية السائدة في العصر المعين ونمط الإنتاج الاقتصادي. ويخلص بازرجان من هذا إلى أن الشباب الإيراني «يجب عليه ألا يقلد وألا يكون مندفعًا»[٣] في تبنِّي الأيديولوجيات الراديكالية، لأنه حسب ما قال ماركس، فكل عصر تناسبه أيديولوجية معينة. ويحاول إعادة صياغة الأفكار المذكورة في هذا المصدر الإنجليزي ليعطي ملخصًا سريعًا حول الأيديولوجيات المختلفة منذ عصر اليونان إلى الاشتراكية والفاشية[٤]. ويقول بإعجاب «يا له من طريق طويل، ارتحل فيه الإنسان بحثًا عن الأيديولوجية الكاملة، من يجب علينا أن نصدق، وأي أيديولوجية أحق أن تُتبع، وأين نجد الأمان والرخاء والوجود المبارك وتحت أي مدرسة فكرية أو أي حكومة؟»[٥].

---

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 3.

(3) Ibid., p. 11.

(4) Ibid., pp. 12: 54.

(5) Ibid., p. 56.

في نهاية خلاصته حول الأيديولوجيات السياسية في العالم، يؤكد بازرجان أنه يمكننا إهمال عدد من الأمور. فالحكام والملوك ليس لديهم حق إلهي يدعم حقهم في السلطة، ولا يوجد للأفراد تفضيلات مطلقة أو نسبية فيما يتعلق بالمجتمعات، والدول لا تتبع ما كان سائدًا في العصور القديمة من اتِّباع للمؤسسات الدينية، كما أن العقلانية لا تستطيع تفسير أو التحكم في كامل التجربة السياسية للإنسان، وأن النفعية لا يمكنها أن تكون الأساس لأي أيديولوجية سياسية مقبولة[١]. وبينما يمكننا أن نرمي كل هذه الأفكار الأيديولوجية بعيدًا، فهناك عدد آخر من الأفكار المقبولة مثل: مركزية الحكومة وسيادتها، وحكم الأغلبية، وضرورة وجود أيديولوجية، وإدراك الظروف الإنسانية والطبيعية (في مقابل المبادئ العقلانية فقط)، بالإضافة إلى أهمية وجود برنامج للعمل والقيادة[٢].

بعدما قام بازرجان بتوضيح الأمور المقبولة والمرفوضة في هذه المبادئ الأيديولوجية، تحوَّل إلى القرآن ليوضح المبادئ الأساسية للأيديولوجية الإسلامية، ففي الآية: { هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ } [سورة الجمعة: الآية ٢]، وفقًا للطريقة التي يقرأ بها بازرجان هذه الآية، فإن الله يوضح لنا ضرورة وجود أيديولوجية لتشكيل المجتمع الإنساني اللائق شرطًا سابقًا كل الشروط البشرية الأخرى. فالأمر الإلهي يوضح أن الرسول الإلهي يجب أن يكون من بين الناس أنفسهم يؤكد ويتطابق مع المبدأ الذي يقضي بحكم الشعب. كما أن الأمر الإلهي الذي يوضح أن هذه الرسالة يجب أن تُفهم في إطار علاقتها بالآيات على الأرض يتفق مع ضرورة إدراك الواقع الإنساني والطبيعي. بالإضافة إلى ذلك فهذه «الأيديولوجية الإلهية» مكلفة بمهمة تطهير وتزكية التابعين، فالتعليم والإرشاد المستمران صفة أساسية في هذه الأيديولوجية الإلهية، وقد ضل الناس قبل وجود هذه الأيديولوجية، وسيضلون إذا فشلوا في اتباعها[٣].

(1) Ibid., pp. 57: 63.

(2) Ibid., p. 63: 69.

(3) Ibid., p. 71; Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op, cit., pp. 67: 73.

يبدو أن بازرجان كان واعيًا بالانتقادات التي ستوجه لمثل هذه الأيديولوجية من قِبل النقاد العلمانيين، فالدين ظاهرة رجعية والإسلام دين ظهر منذ أكثر من ١٤ قرنًا ولا يمكن أن يكون متوافقًا مع حقائق العصر، وأن كل الأديان هي أفكار جامدة ومعادية لحرية التعبير. كل هذه النقاط كان بازرجان واعيًا لها ومستعدًّا للتعامل مع كل هذه الاتهامات ضد الأيديولوجية الإسلامية[١]، ويركز رد بازرجان أن كل هذه الاتهامات تأتي من وجهة نظر مسيحية للدين، وأنه في الإسلام «منذ البداية فإن العلاقة بين الإيمان والعمل كانت دائمة موجودة، وكل من الدين والسياسة قد تطوَّرا بشكل مشترك»[٢]؛ فالسياسة جزء لا يتجزأ من الإسلام، ومن أجل النضال السياسي فنحن في حاجة للأيديولوجية. إن الإيرانيين هم أمة رجعية، ولا يمكنهم فهم أو ممارسة الأيديولوجيات الغربية بشكل أفضل من مبتكري هذه الأيديولوجيات، وهناك تحدٍّ يواجه كرامتهم يتعلق بضرورة تطوير أيديولوجية تخصهم وأن يحاربوا معركتهم السياسية في مواجهة الفساد والسيطرة الغربية باستخدام أدوات أيديولوجية أصيلة[٣]. يستخدم بازرجان اللفظ الفرنسي للدلالة على «الشمولية»[٤]؛ ليؤكد أن الأيديولوجية الإسلامية يجب أن تكون شاملة وعالمية وأن تغطي كل جوانب الحياة، «الأمن، والسياسة، والاقتصاد، والثقافة، والصحة، والفن، والفكر والآراء؛ كل هذه الأشياء يجب أن تنضوي تحت مظلة الأيديولوجية الإسلامية»[٥]، وبالتالي وبشكل نهائي «فإن الأيديولوجية المثالية هي بالضرورة أيديولوجية إلهية»[٦].

يجب علينا أن نفهم قناعة بازرجان المطلقة في أولوية وتفوق الأيديولوجية الإسلامية، يجب أن نفهم في ضوء وجود قوتين متزامنتين. فبازرجان لم يكن فقط الشخص الذي ورث دينًا حاول بشكل عقدي ومستمر تنظيم الحياة الفردية

(1) Ibid., pp. 72: 73.

(2) Ibid., p. 75.

(3) Ibid., pp. 78: 79

(4) Ibid., p. 77.

(5) Ibid., p. 80.

(6) Ibid., p. 81.

والعامة، ولكنه كان أيضًا يحاول تطوير استجابة إيجابية لكل دعاوى الماركسية حول شموليتها لكل جوانب الحياة الاجتماعية. كانت الماركسية قد مأسست نفسها من خلال حزب تودة، ونُشرت من خلال عدد من الأدبيات المؤيدة والمتبنية لها، واتبعها آلاف من المثقفين العلمانيين، وبدأت تحصد مزيدًا من الأراضي على حساب المؤمنين وعلى حساب التزامهم السياسي. وكان بازرجان عازمًا على استعادة هذه الأراضي المفقودة، وكلما كانت هذه الأراضي مفقودة على أساس شامل مكثف؛ كانت هناك أهمية لاستعادتها. ومن ثَمَّ فقد قدَّمت الأيديولوجية الإسلامية نفسها باعتبارها أيديولوجية ذات أبعاد شمولية تتجاوز حتى الدعاوى القائمة بشمول الإسلام للمسائل العامة والخاصة. وكانت الماركسية قد قدَّمت النموذج الذي يمكن تبنِّيه والمحفزات اللازمة التي يمكن للأيديولوجية الإسلامية أن تتبعها.

يرى بازرجان أنه لا يوجد أي خطأ في أن يكون الدين هو الأساس للأيديولوجية، خاصة إذا كان هذا الدين هو الإسلام الذي يمتلك معتقدات وإيمانًا راسخًا بالشعارات الثلاثة للثورة الفرنسية (مساواة، وأخوة، وحرية) حيث إنها أسس عقدية في الإسلام[1]. الملمح المهم في نسخة بازرجان من الأيديولوجية الإسلامية هو أنه في اندفاعه للتأكيد حول الصحة السياسية للأيديولوجية، فإنه قادر على التوقف قليلًا وتأكيد أن «الصعوبة الأساسية تكمن في أن الأيديولوجية الإلهية ليست من صنع الإنسان، وأننا لا نستطيع تشييدها. كما ترون فإنه من السهل الادعاء بأننا أنشأنا أيديولوجية إلهية، ولكن هذه الادعاءات الخاطئة والأيديولوجية الإلهية الفاسدة هي سبب كثير من الاختلافات والمنازعات. فالأيديولوجية الإلهية التي أرسلها لنا الله سبحانه وتعالى، بالتعريف لا يمكن أن تكون إلا مرسلة من الله وليس من قِبل أي أحد آخر، فما نبنيه نحن هو مجرد تراب تذروه الرياح. الاستثناء الوحيد هو حينما يكشف الله سبحانه لأحد منا عن بعض جوانب من أسراره ويسلم أوامره إلينا. بعبارة أخرى، فقط حينما نستطيع القول أن الوحي هو مصدر معرفتنا»[2].

(1) Ibid., p. 86.

(2) Ibid., p. 91.

لا يوجد أي منظِّر آخر في هذه الدراسة امتلك مثل هذه الشجاعة للمراجعة والشك في مقولاته، وهو الأمر الذي يميز بازرجان، خاصة في ظل القدرة على ادعاء الحق في الحقيقة المطلقة. يجب أن نؤكد أن رفض بازرجان لفكرة الوحي المعاصر، وهي فكرة كانت ستؤدي لإتهامه بالكفر، لم تمنعه أو أي منظِّر آخر من افتراض حس نبوي أو مثالي في صياغة أفكارهم الأيديولوجية. ولكن إذا تبنَّينا منظارًا مقارنًا، فسنجد أن بازرجان امتلك موقفًا أقوى فيما يتعلق بالجزء العملي والمرتبط بالحقائق المعيشة؛ فهو لا يتشابه مع الحماس النبوي الخاص بشريعتي، أو قناعات مطهري التبشيرية. فخلاصه يكمُن في شكه الدائم، وفي حسه المرح، وفي قدرته على الشك والضحك، هذه القدرات التي شهد عليها كل من عرفه بشكل شخصي وكل من تعرَّض لكتاباته. حينما شغل منصب عميد كلية الهندسة في جامعة طهران، بدأت الكلية في قبول الطالبات لأول مرة. ويُروى أن بازرجان سُئل من قِبل بعض طلاب السنة الأخيرة عما إذا كانت تلك الطالبات يستطعن بدء الدراسة من المستوى الرابع بدلًا من المستوى الأول، حتى يستمتع طلاب السنة الأخيرة بوجود زميلات لهم قبل أن يتخرجوا من الجامعة، يُروى أنه أجاب «بالطبع لا، وإلا سيكون عليهن أن يبدأن الدراسة من مكتب العميد»[1].

مانيفستو بازرجان: الأيديولوجية الإسلامية:

كانت مسألة صياغة الأيديولوجية الإسلامية مسألة ملحَّة وفي طور التشكل، سواء أكان بازرجان بصدد مناقشة جادة أو غير ذلك، أم واثقًا من رأيه أو مترددًا، وكانت ذروة إسهام بازرجان في صياغة هذه الأيديولوجية هي إعلانه المفتوح أو مانيفستو، ويؤسس بازرجان هذا المانيفستو على المبادئ العقدية المرسلة من الله عبر رسوله. إن النقص البشري لا بُدَّ أن ينتج في النهاية أيديولوجية ناقصة وخاطئة. بينما الأيديولوجية المؤسَّسة على حقيقة التدخل الإلهي في الشئون البشرية هي الأيديولوجية الوحيدة القادرة على ادعاء الحقيقة. وهذا بالضرورة يستدعي القبول العقدي بالنبوة التي يتكلم من خلالها الله مع البشر[2].

(١) سمعت هذه القصة من طالب سابق في مدرسة الهندسة في جامعة طهران.

(2) Ibid., pp. 92: 93.

انطلاقًا من القرآن والسُّنة النبوية والتراث الإمامي، و«فهمه الناقص»[1]، ينطلق بازرجان لرسم الملامح الأساسية لمانيفستو الأيديولوجية الإسلامية. ويستثني بازرجان قاعدة الإجماع، ولكنه يبني نسخته للأيديولوجية الإسلامية اعتمادًا على المبادئ الثلاثة الأخرى المتبعة في التشريع الشيعي. الملاحظة التاريخية المهمة في هذا السياق أن بازرجان حصل على الإجماع مع غيره من منظِّري الأيديولوجية الإسلامية في تصورهم لهذه الأيديولوجية، ومن ثَمَّ كانت الأسس المفاهيمية للأيديولوجية الإسلامية متطابقة مع تلك المتبعة في التشريعات الشيعية، وسواء كان هذا بوعي أو من دون وعي، فإن هذا التطابق بين الأيديولوجية الإسلامية والقوانين الشيعية يُعَد أهم إسهام ثوري لبازرجان في العملية التاريخية المرتبطة بتأسيس هذه الأيديولوجية.

في نسخة الأيديولوجية الإسلامية الخاصة ببازرجان، نجد أن الإنسان يمتلك إرادة حرة في اختياراته السياسية التي يمليها الدين، وهو منخرط بهذه القناعات في عملية خلق دولة مثالية. والهدف الرئيسي لهذه الدولة هو تحقيق حكومة الله على الأرض وأن تساعد المواطنين في تحقيق فضائلهم التي وضعها فيهم الله[2]. ويصر بازرجان على أن هذا الأمر شبيه بالأسس الفلسفية للعديد من الأيديولوجيات الغربية، باستثناء أنها تعلي من أهمية وجود إله قدير. وتنبثق من الله مجموعة من القوانين التي تضمن خلاص الإنسان، ويصر على أنه: «لا أحد سواء أكان ملكًا أو من الشعب، أو الطبقات المختلفة، سواء أكانوا ممثلين من خلال مجالس اللوردات أو مجالس النواب، أو من خلال الاستفتاءات أو ما شابهها من ميكانزمات؛ لديه الحق في إصدار قانون أو تحديد مسئوليات»[3].

إذا فهمنا هذا المبدأ على أنه حكم القانون (في مواجهة حكم الفرد أو حكم مجموعة بعينها)، فسيصبح متوافقًا مع «الحكومة التقدمية»[4]. ولكن من أجل أن نطبق هذه القوانين الإلهية، يحتاج الإنسان لدور فعَّال يلعبه في التاريخ. ليست أدوات

(1) Ibid., p. 94.

(2) Ibid., p. 96.

(3) Ibid., p. 98.

(4) Ibid., p. 103.

الإنتاج هي أداة التاريخ كما قال ماركس، بل إن «القانون والأيديولوجية» هما سبب ومسار التاريخ والحضارة.

يفترض بازرجان أن المجتمع المسلم يجب أن يكون محكومًا فقط بالقانون الإلهي، ولكن هذا لا يعني أنه لا توجد حاجة أو ضرورة لوجود مؤسسات وسيطة للدولة. فكما أجاب الإمام عليّ على الخوارج في رفضهم ضرورة الحكومة، «يحتاج الناس بالضرورة لأمير، سواء أكان جيدًا أو سيئًا؛ لكي يجمع الضرائب، ويحارب الأعداء، ويؤمن الطرق، ويحمي الضعفاء في مواجهة الأقوياء»[١]. ومن هنا يبدأ بازرجان في تجميع عدد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والإمامية التي تدعم أهمية وضرورة الحكومة، ويخلص إلى أن «الإسلام يتطلب وجود الدولة المؤسَّسة على إرادة الله والمشاركة الديمقراطية للجماهير»[٢]. ويؤكد بازرجان لجمهوره في هذا السياق أن الديمقراطية ليست حصرية للإسلام، وأنه في يوم ما في أثينا طُبق هذا النوع من الحكومة.

في الدولة الإسلامية المؤسَّسة على الأيديولوجية الإسلامية يضمن أمن ورخاء كل من الفرد والمجتمع، ولكي نستطيع الوصول لمثل هذه الدولة النموذجية، فلا يمكن للأيديولوجية الإسلامية أن توافق على أي طريق، فالغاية في مثل هذه الأيديولوجية الإلهية لا تبرر الوسيلة[٣]. وتحتل الحرية مكانة مهمة في هذه الأيديولوجية، ويعتبرها بازرجان «الهبة الإلهية ومفتاح التقدم البشري»[٤]، كذلك العدالة والمساواة، فهي من القيم المهمة في الأيديولوجية الإسلامية. ولا يمكن التسامح مع التمييز على أساس العرق أو الوضع الاجتماعي أو المعرفة[٥]. كما أنه لا فرق بين الرجال والنساء اللاتي يجب أن يعطين صوتًا في الإدارة السياسية للبلاد.

---

(1) Ibid., pp. 107: 108.

(2) Ibid., p. 115.

لمناقشة نقدية لرؤى بازرجان حول العلاقة بين الدين والسياسة، انظر:
Soltani. Khat e Sazesh, Op. cit., pp. 146: 147.

(3) Bazargan. Be'that va Ideology, Op. cit., p. 126.

(4) Ibid., p. 133.

(5) Ibid., p. 142.

تتأسس شرعية هذه الدولة الإسلامية على فكرة الولاية، التي يراها بازرجان بمثابة تفويض السلطة من الجماهير لنوابهم[١]؛ ولكي نضمن التنفيذ السليم لهذا التفويض يقوم بازرجان بالدفاع عن التعليم السياسي للجماهير[٢]. إن من شأن مثل هذا التعليم العام حول المسئولية الاجتماعية أن يمنع الفساد في الديمقراطية. وفي هذا السياق يتخذ بازرجان موقفًا قويًّا في مواجهة معاصريه الذين يرون أن الإسلام ضد الديمقراطية. وفي هامش مطوَّل[٣] يرفض بشدة وبشكل كامل الفكرة التي يروِّجها بعض الكُتَّاب الذين يجادلون في أن الإسلام نوع من أنواع الحكم المعتمد على الأقلية أو حكم الشيوخ.

على الرغم من أن هذه الأيديولوجية الإسلامية الإلهية تضمن كلًّا من أمن الأفراد والمجتمع، فعلى الفرد واجب أن يضع الاحتياجات العامة قبل أهدافه الشخصية[٤]، وإذا حدث تناقض بين الأهداف العامة والخاصة، يرى بازرجان ضرورة وجود جهاز يحكم في هذا الخلاف ويصدر حكمه في مثل هذه الأمور[٥]، ومن خلال التدخل السليم لمثل هذا الجهاز يمكننا التأكد من أن الحريات الفردية والاجتماعية ستتم حمايتها. كما أن مسألة الحرب والسلم هي أيضًا في حال توازن في ظل الأيديولوجية الإسلامية. وبينما يدعم الإسلام في العادة السلم والسكينة، يرى بازرجان أنه في حالة تعرُّض المجتمع الإسلامي لتهديد، فيجب عليه أن يدافع عن نفسه[٦]، فالقرآن لم يدعُ مطلقًا للحرب دون أن يتبع هذه الدعوة بالمناداة بالسلم والاعتدال[٧].

وعلى شاكلة الماركسية، فإن الأيديولوجية الإسلامية تهتم أيضًا بمسائل

(1) Ibid., pp. 107, 143.

(2) Ibid., pp. 144: 145.

(3) Ibid., p. 158.

(4) Ibid., p. 169.

(5) Ibid., p. 172.

(6) Ibid., p. 184.

(7) Ibid., p. 193; Soltani. Khat e Sazesh, Op. cit., pp. 150: 152.

الاقتصاد[1]، فالإنتاج الاقتصادي للحياة هو جزء أساسي من كل مجتمع، ولكنه ليس الهدف الأهم على حسب ادعاء بعض الأيديولوجيات (ويقصد الماركسية). ففي ظل الأيديولوجية الإسلامية، لا يمكن فصل المسائل الاقتصادية عن الالتزامات الأخلاقية أو الدينية. تتعلق الملكية بمسألة امتلاك الأشياء، ولكن الله – سبحانه وتعالى – هو المالك الأول والأخير لكل الأشياء، ومن ثَمَّ فالإنسان لديه ملكية نسبية للأشياء الموجودة في حوزته بشكل مؤقت، ولكن لا يمكن لأي شخص أن ينتزع من البشر هذه الأشياء. فالإسلام لا ينظر بشكل إيجابي للفقر والزهد، بل إن الإسلام لديه نظرة إيجابية تجاه الأنشطة الاقتصادية المختلفة، ولكن دون تراكم مبالغ فيه للثروة، فهي مسألة غير محمودة ومدانة.

ويقتبس بازرجان من كتاب الطالقاني **(الإسلام والملكية)** ليقسِّم ملكية الأراضي إلى ثلاث مجموعات؛ الأولى: تلك الأراضي التي تعود لكل المسلمين وهي حق للأئمة المعصومين لكي يديرونها نيابة عن المجتمع، والثانية: التي تعود للأئمة المعصومين بشكل خاص، والثالثة: تلك التي لا تعود لأي شخص بالذات ويمكن تقسيمها بين المسلمين لصالح منفعتهم[2].

وبينما يحرم الربا، فإن الإسلام اعترف بحق الشخص الذي يزرع أرضًا معينة في امتلاكها. وليس هناك أي خطأ في تراكم رأس المال أو استخدامه بشكل فعَّال[3]؛ ولذلك فليس هناك من حيث المبدأ، وباستثناءات معينة، مشكلة في الرأسمالية وفق الأيديولوجية الإسلامية[4]، ولكن لا يمكن أن يتخذ هذا ذريعة لحكم السوق. فالأيديولوجية الإسلامية تحمي حقوق العمال بشكل لائق، ويبني بازرجان هذه الآراء على حديثين نبويين، ويذكر أنه «بينما افتقر العصر النبوي لأي تنظيم للعمل، اهتم الإسلام دائمًا باحتياجات الطبقة العاملة، كما اهتم بشكل متساوٍ مع السؤال الملحِّ المتعلق بالتوزيع المتساوي للثروة في المجتمع، وفي هذا السياق فالإسلام

(1) Bazargan. Ibid., p. 198.

(2) Ibid., pp. 211: 212.

(3) Ibid., pp. 216: 217.

(4) Ibid., pp. 217: 218.

يقترح آلية خاصة تتعلق بفرض ضرائب دينية، يمكن من خلالها إعادة توزيع الثروات المتراكمة»[1].

فيما يتعلق بالقائد الديني/ السياسي الأعلى، الذي نطلق عليه الإمام[2]؛ فإن بازرجان يفترض وجود مجموعة ضخمة من المسئوليات. فالقائد لديه شرعية «تتعلق بمجموعة واسعة من المسئوليات، سواء في منح أو مصادرة الأراضي والممتلكات، في تقرير الرسوم والضرائب، وفي تقرير الحقوق والقيود»[3]. وعلى الرغم من هذه السلطات الواسعة فإن بازرجان يؤكد أن حقوق المواطنين محمية في ظل الأيديولوجية الإسلامية.

في النهاية، يعالج بازرجان المسائل المهمة المتعلقة بالقومية، ويحدد قوتين متعارضتين: أولئك أصحاب التوجهات العنصرية والشوفينية، وأولئك أصحاب التوجه العالمي وما فوق القومي، وكل من الاتجاهين مُدان. ويؤكد أن الأيديولوجية الإسلامية تدرك موقعها ومهمتها التاريخية باعتبارها دينًا عالميًّا، دعم – أكثر من غيره – دعاوى الأخوة العالمية[4] ويخاطب القرآن – باعتباره كلمة الله – البشرية ويدعو كل البشر لاتباع الحقيقة والحق: «لهذا فالأيديولوجية الإسلامية هي أرفع طريقة عالمية وإنسانية في التفكير. ووفقًا لها فإن مفاهيم مثل الأمة والوطنية، باعتبارها مفاهيم تدعو للانفصال والتفرقة، فهي مفاهيم ليست لها أي أهمية أو دلالة»[5].

ويؤكد بازرجان مرة ثانية أن «الإسلام دين متوازن وشامل، ولا يتجاهل احتياجات الإنسان الأساسية للانتماء لجماعة قريبة؛ ولذا فحب الإنسان لأسرته أو وطنه ليس محرمًا بأي شكل من الأشكال في ظل عالمية الإسلام»[6].

---

(1) Ibid., p. 225.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 226.

(4) Ibid., p. 232.

(5) Ibid., p. 233.

(6) Ibid., p. 236.

سيطرة الخطاب الماركسي:

إن قراءة بازرجان تكشف لنا بشكل واضح أن الخطاب الماركسي قد نجح في تأسيس موقعه في داخل الأجندة السياسية الإيرانية منذ الأربعينيات وحتى السبعينيات. فكل مصطلح ومفهوم واهتمام اختار بازرجان أن يتعامل معه في الأيديولوجية الإسلامية؛ متأثر بالخطاب الماركسي. بداية من الأساس الاقتصادي للمجتمع، يحاول بازرجان أن يحدِّث الإسلام مع الماركسية، وخاصة الأجندة التاريخية والاجتماعية الخاصة بها. كما أن إشارته الخاطئة لمسائل الطبقة العاملة، ومسألة الرأسمالية، والملكية الخاصة، وإشارته المتسرعة لمسائل القومية والعالمية؛ هي كلها أمور متأثرة باللغة الماركسية التي كان يظن أنه ينقضها.

تبنَّى بازرجان مثل هذه اللغة دون وعي بأنه بينما كان يرغب في نقض النظرية، فإنه استخدم الأيديولوجية الإسلامية في إضافة شرعية على الخطاب الماركسي؛ فقد ظن أنه قادر على استخدام اللغة الماركسية للهجوم على الماركسيين، ولكن أي شخص عادي في أي فرع من فروع المعرفة الإسلامية لم يكن يمكنه أن يتعرف على الدرجة التي كان بازرجان يقارب فيها بين إيمانه والتعقيد المذهبي لأسلافه من ناحية، وهذه الأيديولوجية العلمانية. ويجب علينا التأكيد على أن نجاح لغة بازرجان مع جمهوره يُعَد مسألة لافتة للنظر، فلم يكن بازرجان وجمهوره واعيين بالتداعيات الخطيرة للمقاربة بين الإسلام والماركسية، واعتقدا أنهما وصلا إلى تطوير رد إسلامي مقنع في مواجهة نموذج الأيديولوجيات العلمانية؛ أي الاشتراكية العلمية.

الحرية في الهند:

في منتصف الستينيات، كتب بازرجان كتابًا عن الهند. الهدف الواضح من هذا الكتاب، الذي أشار إليه الناشر بوضوح[١]، كان تقديم مثال للطريق الثوري القادر على تحقيق الحرية السياسية. فكان يجب تعليم الشباب الإيراني[٢] كيف استطاعت الأمم الأخرى الحصول على حريتها حتى نستطيع «أن نرى إن شاء الله اليوم الذي تزهر فيه

(١) انظر مقدمة الناشر لكتاب:

Bazargan. *Azadi-ye Hend*, p. 3.

(2) Ibid., p. 4.

مشاعر الحرية وتثمر، وأن يتقدم شعبنا جنبًا إلى جنب مع الأمم الحرة في العالم»[١]، وكان بازرجان واضحًا منذ البداية في أن تقليد الأمم فيما فعلوه يُعَد عادة سيئة. فلا توجد ظروف سياسية متطابقة تاريخيًّا. ولا يمكن أن تتبع أي أمة بشكل أعمى طريق أمة أخرى نحو الحرية، ولكن يجب أن نعقد تقييمًا مقارنًا، وهو الأمر الذي يمكن أن يقودنا إلى نهاية إيجابية.

سُجن بازرجان منذ بداية ١٩٦٢م؛ نتيجة أنشطته السياسية في حركة تحرر إيران، وخلال فترة السجن كتب هذا الكتاب عن الهند. في بداية هذا الكتاب، سخر بازرجان من حقيقة أن السجن يمنح الأشخاص وقتًا كافيًا لقراءة كتب عميقة، وقد أعطته فترة سجنه فترة كافية ليفكر ويتأمل في العديد من القضايا، بما فيها العديد من تجارب الحركات القومية للتحرر. كان هناك العديد من المقارنات بين كل إيران والهند في العديد من النقاط، ولكن بازرجان رأى أن «فكرة الحركات الاجتماعية الهادفة إلى تحقيق الاستقلال والحرية لم تحظَ بقدر كافٍ من الدراسة، فهناك العديد من نقاط الاختلاف بين البلدين، ولكنهما يتشاركان في سمتين أساسيتين؛ هما كونهما متأخرين وتعرَّضا للاستغلال الغربي»[٢]، بالإضافة إلى بعض التشابهات الاقتصادية والتاريخية والعرقية[٣]. وكان بازرجان شديد الانتباه لواقع أن الدين يلعب دورًا أساسيًّا في الحركات الاجتماعية والدينية. وهو الأمر الذي «أكده غاندي بنفسه»[٤].

وينطلق من هذه الافتراضات ليصوغ نظرية محتملة نحو تدين «العرق الآري»: «يبدو من الغريب أنه بينما يتحرك العرق الآري من الشرق إلى الغرب، فإن تدينه وقدرته الروحية يضمحلان. إن الحضارة والملكية الهندية مستمدة ومستوعبة في المعتقدات والأفكار الدينية. وفي ايران تتأسس ديانة زرادشت التوحيدية – ولو بشكل أقل – وتتوجه ناحية الأخلاق العملية، وهو الأمر الذي تقبله وتحتفي به الملكية، ومع ذلك فالملكية والدين هما أمران منفصلان عن بعضهما البعض.

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 13.

(3) Ibid., pp. 13: 14.

(4) Ibid., p. 15.

وحينما يصل الآريون إلى آسيا الصغرى وأوروبا يتوقف تأثير دينهم ومعتقداتهم ويبدأون في البحث عنه عند الساميين»[١].

ويخلص بازرجان إلى أن الحضارة الهندية والإيرانية مؤسَّستان على المبادئ الدينية والأخلاقية، ومن ثَمَّ فأشكال الحكومات في مثل هذه الحضارات هي أكثر رقة وأكثر اهتمامًا بالسلام والرخاء، وهو الأمر الذي يفتقده كل من الآشوريين والأتراك والساميين[٢].

يمثِّل باقي كتاب بازرجان عن حركة الاستقلال الهندية تاريخًا مختصرًا للتضحيات والبطولات التي بذلتها هذه الجارة للوصول إلى الحرية. وفي هذا الإطار يشير بازرجان بوضوح إلى التجهيز الأيديولوجي والسياسي للحركة الثورية[٣]، وضرورة أن يتم تبنِّي رسالة ثورية في كل قوى الثورة: أي الجماهير. وحينما يشير إلى دور الهيمنة الغربية في الهند، يشير إلى أن الاستغراب قد أصاب الإيرانيين بالدرجة نفسها. ويعبِّر عن رأيه في بعض معاصريه مثل سيد حسن تقي زاده قائلًا: «لقد فقدوا أنفسهم لصالح الغرب». ويذكر أن تقي زاده صرَّح قائلًا: «يجب على الإيرانيين أن يصبحوا أوروبيين من قمة رأسهم إلى أخمص قدمهم»[٤].

يعطي بازرجان أهمية خاصة للدور الذي لعبه المسلمون في حركة الاستقلال في الهند، ولكن حتى بصرف النظر عن الإسلام، فقد لعب الدين دورًا محوريًّا في هذه الحركة. ويشير بازرجان إلى مقولة نهرو «أن بعث القومية في الهند، كما في غيرها من البلاد الشرقية، يجب أن يكون دينيًّا بالأساس»[٥]. ووجد بازرجان أن السمات الثورية والإصلاحية لكل من سيد جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال هي سمات مناسبة للوقت التاريخي، وحيَّاهم على قدرتهم على تقديم دعوة واضحة لكل المسلمين بصرف النظر عن انتمائهم المذهبي.

(1) Ibid., p. 15.

(2) Ibid., pp. 15: 16; Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op. cit., pp. 55, 71.

(3) Bazargan. Ibid., pp. 23: 32.

(4) Ibid., p. 32.

(5) Ibid., p. 37.

نظرية بازرجان الذرية للثورة:

كان الإعجاب الأكبر من جانب بازرجان للشخصيات التي قادت الحراك الهندي موجهًا ناحية غاندي، الذي اعتبره عبقريًّا. وقد قادت مركزية الدور الذي لعبه غاندي في حركة التحرر الهندي إلى بعض التأملات والأفكار حول طبيعة الثورة، ولكن هذه الأفكار في ضوء التطورات التي حدثت فيما بعد في أثناء الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م، تحمل نبرة تحذيرية دائمة. فيذكر بازرجان أنه «من السهل أن نقول لفظ ثورة»[١]، ولكن واقع هذا الحدث هو أكثر تعقيدًا، وقد يكون من الأسهل أن نجلس في غرفة أو نقدِّم محاضرة عامة أو أن نرسم خطوط معركة الحركة الثورية، من حقيقة تنفيذ الثورة. ويتشكل العنصر الحاسم من قدرة المشاركين في هذه الثورة على تحمل الصعوبات والتضحيات. هذا الأمر ليس سهلًا لأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال ضمان نتيجة هذا الأمر، «يمكن لكل التوقعات والحسابات أن تصبح خاطئة»[٢]، وحتى التجهيز الأيديولوجي المطوَّل ليس بالضرورة كافيًا «الخطب الغاضبة، والقدرة على الإقناع وإثبات فوائد الحركة ليست أمورًا كافية»[٣].

وحتى الأمور والوسائل المادية تحت تصرف الحركة الثورية ليست بالضرورة كافية، حتى في حال توفرها «إذا نظرنا إلى عملية الاستقلال الهندية منذ بدايتها، سنرى أنها لم تمتلك أبدًا القوة العسكرية أو أي أدوات مادية تحت تصرفها»[٤].

إذن فكل من الأدوات الأيديولوجية أو المادية هي شروط كافية بذاتها للحركة الثورية. «إن الحركة الهندية للاستقلال أو أي حركة أخرى بدأت عن طريق ثورة عقلية وروحية مدفوعة بقوة روحية خالصة، وقد أعطت الثورة الروحية والعقلية دعمًا للفعل وما ترتب عليه بعد ذلك على المستوى الاجتماعي والقومي والأفكار الديمقراطية التي نبعت منها. وتغلغلت هذه الثورة في عقول وقلوب الطبقة المتعلمة،

(1) Ibid., p. 95.

(2) Ibid., pp. 95: 96.

(3) Ibid., p. 96.

(4) Ibid., p. 95.

ومن ثَمَّ خلقت قادة ومتعاطفين»[١].

لتحقيق الزخم الثوري، نحتاج إلى «جبال من النار وجدران من الحديد»[٢]، سواء أكانت المسألة متعلقة بالهنود أو أي أمة ترغب في الوصول للأفكار التحررية: «تحتاج إلى القوة بشكل يتجاوز القوة المادية العسكرية أو القدرة الاقتصادية. يحتاجون إلى مصدر داخلي للمقاومة والاستمرار، وله بُعد روحي حتى يمكنهم حمل العبء المرتبط بهذه المعركة، وأن يقودوا دولتهم نحو النجاح»[٣].

وبناءً على هذه الشروط، ينطلق بازرجان لتحديد من يمكنه قيادة هذه الحركة الثورية: «يجب على القائد أن يدخل المعركة رافعًا لواء الحركة، يجب أن يكون رمز ومصدر السمات الروحية للثورة. إن أهمية وتأثير مثل هؤلاء القادة في فهم أو تنفيذ المثال الثوري بين مثقفي الطبقة الوسطى الذين لا يستطيعون تولي مثل هذه المسئوليات الجسام»[٤].

مع بداية انتفاضة الخميني عام ١٩٦٣م، وبمزاملة الطالقاني في السجن نفسه، كان بازرجان يفكر في كل من هذين الشخصين الثوريين حينما كان يكتب عن غاندي. طوَّر بازرجان عددًا من المنطلقات النظرية المفصلة حول كل حركة ثورية، انطلاقًا من دراسته الدقيقة للتجربة الهندية. وكتب قائلًا: «في الحركات القومية، يمكننا أن نصل إلى لحظة حينما تستطيع الثورة الوصول إلى الزخم المطلوب»[٥]، وفي هذه المرحلة من الثورة «فإن كل فعل من قِبل النظام غير الشرعي، سواء أكان عنيفًا أم غير ذلك، فهو يخدم في تقوية الحركة ودفعها نحو النجاح»[٦]. من وجهة نظر

---

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 96.

(3) Loc. Cit.

قارن هذا بتطور علاقة بازرجان بالخميني فيما بعد:

Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op. cit., pp. 238: 239.

(4) Bazargan. Azadi-ye Hend, Op. cit., p. 96.

(5) Ibid., p. 122.

(6) Loc. Cit.

المهندس بازرجان، فقد كان هذا الميكانيزم منطقيًّا بالكامل ومدعومًا بالذات بمنطق الفيزياء النووية وقوانينها:

«إذا أظهر العدو تراجعًا وتراخيًا، فإن الجماهير ستتحرك من ناحيتها عددًا من الخطوات؛ حيث سيتم تشجيعهم وإغراؤهم. ولكن لو قام العدو بتكثيف الصعوبات والقمع، فكل شخص يسجن أو يقتل سيسبِّب الغضب الأمة ويدفع الأبرياء ويثبت صحة الحركة. هذا في النهاية سيؤدي إلى مزيد من الجماهير للانضمام لصفوف المعركة وتعويض من فقد. هذا يشبه بالضبط التفاعل الذري النووي حينما يدخل في سلسلة من التفاعلات. ففي لحظة معينة ستنشط كل المواد الإشعاعية وسيحدث انفجار كوني وتتحقق الثورة، وتصبح القنبلة النووية مصدرًا لطاقة لا نهائية وغير قابلة للسيطرة عليها»[1].

في كل مرة يصل فيها بازرجان إلى مثل هذه الملاحظات النظرية المتعلقة بالتنبؤ بما سيحدث بالفعل بعد أقل من عقدين من الزمن، نجد تغيرًا في خط الكتابة (ربما يكون النص الأصلي الذي كتبه بازرجان قد وضع بعض الخطوط تحت فقرات أو ألفاظ معينة، أو كُتب بلون مختلف، أو حتى أنه كُتب فوق الجمل الأصلية)، وهو الأمر الذي ينتج انقطاعًا ثوريًّا: «كل حركة أو ثورة إذا كانت معتمدة على الأرض القانونية والطبيعية، ومعتمدة على النوايا الجيدة والتضحيات؛ فإنها ستصل إلى مرحلة معينة. فالجماهير سترفض أن تتسامح مع الطغيان، وهذه المقاومة في مواجهة الطاغية ستجبر الأخير على ارتكاب مزيد من القمع والفظائع؛ أي أنه سيقع في فخ أفعال سيكون من شأنها الكشف عن إجرامه، وهو الأمر الذي سيؤدي إلى إعطاء مزيد من الشرعية والصحة والقوة للحركة الثورية»[2].

هنا تظهر قوة الإشارات الضمنية، فبازرجان في هذه اللحظة يكتب عن إيران أو الهند، وهناك درجة مربكة من التشابه بحيث أصبحت هذه الملاحظات التي كُتبت في السجن هي دليل الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩م الذي اتبعته. فلعبة الشطرنج التي مورست بين الشاه والخميني رُسمت بحيث إن كل حركة من جانب الملك،

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 123.

سواء أكانت جزرة أم عصا، تسببت في حصاره حيث يمكن القضاء عليه؛ فقد استخدم البيدق العساكر بدقة متناهية. وتحوَّلت مجالس الأربعين (مجالس العزاء التي تُعقد بعد أربعين يومًا من وفاة الشخص) إلى رتم خاص بالمعركة، فكلما أمر الملك بمجالس العزاء أو قام برفضها، زاد حصاره؛ ولذلك ففي اللحظة التي قرر فيها مغادرة البلاد، كانت اللعبة قد انتهت بالكامل.

يرى بازرجان أن كل حركة ثورية عليها أن تحسب في بنائها الأيديولوجي والمادي احتمالية أو بالأحرى عدم إمكانية تجنُّب سقوط ضحايا بشرية. ولكن مقارنة بما يمكن تحقيقه، فخسارة الأرواح البشرية ليست مسألة مهمة، فكل من الكوارث الطبيعية أو حتى حوادث المرور سينتج عنها مثل هذه الخسائر، ولكنهم يفتقرون إلى مثل الشرف اللصيق بحركة ثورية ضد حكم الطغيان[١].

وللوصول إلى مثل هذه الأهداف السامية، فكل حركة ثورية تمتلك ميكانيزم داخلي للنمو وتحقيق الزخم. وينتج بازرجان نظرية حول انهيار «الظواهر الطبيعية» ونظرية حول نمو «المنجزات البشرية»[٢] على سبيل المثال في الطبيعة، نجد الأعضاء البشرية تنمو بشكل أسرع في البداية ثم تبدأ في الضمور. أما في مجال المنجزات البشرية، فالأمر معكوس، ففي البداية يكون النمو في مجال المنجزات البشرية - سواء اجتماعية أو غير ذلك - بطيئًا، ولكن تدريجيًّا تبدأ عملية النمو في الحصول على الزخم المطلوب، ومن ثَمَّ تسرع عملية المنجزات، وهو ما ينطبق على الحركات الثورية:

«بمجرد ما يتم تأسيس القوة المرتبطة بشعور ما تجاه قضية نبيلة في داخل إنسان ما أو مجتمع ما، فإن هذا يؤدي إلى مجموعة من الأنشطة في هذا الاتجاه، وتتحقق المنجزات بتقدم هندسي بطيء ولكنها ستصل إلى الهدف في النهاية. والمنجزات البشرية في الحقيقة تشبه حبة القمح التي يتم زرعها في أرض وتربة غنية، فالحبة تصبح عنقودًا، وكل حبة في هذا العنقود تكون عنقودًا جديدًا في العام التالي، وتستمر إلى ما لا نهاية. كم أتمنى لكل أمة مثل هذه الحبوب ومثل هذه

(1) Ibid., p. 205.

(2) Ibid., p. 209.

الحركات التي تثمر في النهاية، ومن الله السداد وعليه التوكل»[1].

إن المهمة الحالية للقوى الثورية هي أن تزرع هذه البذور الخاصة بالقيم العظيمة للثورة، والتي ستتجذر وتثمر في النهاية. لم يستطع بازرجان أو رفاقه أن يكونوا متأكدين من توقيت هذا الإثمار بينما هم مسجونون في سجون الشاه، ولكن يمكننا أن نكون متأكدين بأنه كان شديد الثقة بخصوص هذه الرؤية للمستقبل.

مركزية الدين في الحركة الثورية:

استخدم بازرجان أيضًا حادثة أخرى في حركة الاستقلال الهندية لكي يجادل حول ضرورة الدين في كل قضية ثورية، ويتوقف عند مناقشة العداء الديني في حركة الاستقلال الديني، حينما هدَّد العداء الهندوسي - الإسلامي احتمالية الوصول للحرية، ويقترح أنه يجب معالجة المسألة من وجهة نظر أعلى[2]، ويبدأ بالقول أن المعتقدات والمشاعر الدينية يمكن أن يتم استخدامها من قِبل القوى الرجعية والمحافظة. ويقترح طريقتين للتعامل مع هذه الاستخدامات. أما الحل الأول «الذي يبدو أنه مباشر ومنطقي ومفضَّل من قِبل العديد من المثقفين»[3]، فهو القضاء على القوى الدينية بالكامل. ويتطلب مثل هذا الحال القتال ضد المعتقدات الدينية بالضبط كحال النضال والثورة ضد قوى الاستعمار والاستبداد. أما الحل الثاني فهو «إدراك أهمية وتأثير العنصر الديني، أو القول بطلب مساعدة الدين أو حتى الإصلاح من قبله»[4].

ويدين بازرجان المثقفين العلمانيين، مثل نهرو، الذين على الرغم من أنهم لم يختاروا محاربة القوى الدينية، ولكنهم استمروا على الحياد تجاه العنصر الديني. ويزداد انتقاده وإدانته للقادة الأحدث لحركة الاستقلال الهندي الذين أظهروا «عقوقًا وعدم اعتراف بالجميل»[5] تجاه القوى الدينية الذين أدوا دورًا مهمًّا في نجاح حركة

(1) Ibid., p. 210.

(2) Ibid., p. 189.

(3) Loc. Cit.

(4) Loc. Cit.

(5) Ibid., p. 190.

الاستقلال. ويوضح بعد ذلك موقفه ويؤكد أن القادة من أمثال نهرو لم يمكنهم تبنّي أي «أفكار خرافية»[1] تخص بعض القوى الدينية، وبدلًا من ذلك بدأ يستعرض الظروف الثورية الهندية والإيرانية: «لكي يمكنهم الاعتراف بشرعية العنصر الديني، كان عليهم الرجوع إلى الدين نفسه. كان عليهم أن يروا السبب وطبيعة المشكلة في الطبيعة الخرافية لبعض الاعتقادات والطقوس وفي إفساد المعتقدات الدينية. كان عليهم أن يوجهوا اهتمامهم الدقيق لجذور الألم، وللجرثومة التي تسبَّبت في المرض في روح المريض. كان عليهم أن يبحثوا عن الحل في التمثيل السليم للقضايا وأساليب خلق الحياة السليمة، وأن يلجأوا إلى القادة المثقفين الدينيين»[2].

إن أي شخص يبحث عن مثل هذه الحلول بين المسلمين فلديه مهمة سهلة حيث إنه «منذ البداية قد أُسس الإسلام على ديناميكية اجتماعية إيجابية ومعارضة للعبودية، وضد الجهل»[3]، ومن ثَمَّ إذا أعدنا قراءة الإسلام، فسيصبح دينًا جوهريًّا يعبِّر عن «الشرق»، ويعتقد بازرجان أن في هذا الشرق «كل شيء مستحيل، وكل شيء ممكن»[4]. ولا يقوم تناقض هذه الجدلية على فكرة قديمة حول الإسلام، ولكن على رغبة ثورية حول ما يمكن للإسلام أن يكونه. ففي الشرق كل شيء مستحيل إذا أرادوا أن يبدأوا في برنامج إصلاحي عميق باستخدام التقاليد المادية وتوظيف الطرق الغربية في مواجهة ضغط كل من قوى الاستعمار والاستبداد، وفي ظل أفكار مفروضة عليهم[5].

بعدما شرح بازرجان مثل هذه الاستحالة، التي هدف من خلالها إلى مهاجمة معاصريه العلمانيين و«المستغربين»، انتقل بعد ذلك لمناقشة الممكن «ولكن هناك ممكن، إذا كان ما يحرك الحركات هو المُثل الأخلاقية والنبيلة مدعومة

(1) Ibid., p. 191.

(2) Ibid., p. 191.

(3) Ibid., p. 192.

(4) Ibid., p. 311.

(5) Loc. Cit.

بالقوة الروحية»[1]. إذا كنا نريد فهم بداية حركة الاستقلال الهندية واعتمادها على «الحسابات الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والسياسية للغرب»، فكانت ستفشل. ولكن نجاحها وشموليتها يرجعان إلى «أنها تأسست على ثورة أيديولوجية، وحركة أخلاقية وعقلية»، وربما كان الأهم فيها أن «القيادة كانت في أيدي رجال مثل غاندي»[2]، وسيشهد التاريخ على صحة تحليل بازرجان لحركة الاستقلال الهندي بعد أقل من عقدين.

لا يتفق بازرجان بالضرورة مع ما حدث في الهند منذ الاستقلال، فقد تخلوا عن الأسس الأخلاقية واعتمدوا بشكل أكبر على الظروف المادية والدنيوية؛ ولكنه يختتم كتابه عن الهند بملاحظة إيجابية ومدح للتجربة ويحوِّل نظره بعد ذلك إلى معاصريه ليحاول صياغة كل ما يريد أن يقوله لهم بطريقته الملتفَّة بالرجوع إلى القرآن: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة البقرة: الآية ١٣٤][3].

التحلي بالإيمان على الرغم من كل الصعوبات:

في نهاية الستينيات، ومع تزايد درجة العلمنة في أوساط المثقفين الإيرانيين (بالإضافة إلى الوعي الجمعي السياسي)، بدا أن المشكلة التي تواجه بازرجان وزملاءه تتعلق بكيف يمكنهم الاستمرار في شرعنة صلة اللغة الدينية بالواقع المعيش، في ضوء النقاش الذي طوَّره بازرجان بخصوص التجربة في الهند؛ مدركين أن العلم يدفع تجاه العلمنة، فقد كان على بازرجان أن يتعامل مع ضرورة التوفيق بين اللغة الدينية والخطاب العلمي وخاصة التكنولوجي. في هذا السياق شعر بازرجان بضرورة إثبات استمرار صحة الإيمان بالإسلام. وفي كتابه (**دروس حول التدين**)، المنشور عام ١٩٦٥م، وفي تقديم الكتاب لأحمد أرام (الصديق والمترجم القدير) كتب: «إن مناقشة الدين في وقتنا الحاضر بطريقة تتوافق مع الإنجازات في المعرفة والمناهج العلمية؛ هي مهمة لا يمكن القيام بها بالاعتماد فقط على دراسة

(1) Ibid., p. 312.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 314.

اللغة العربية والنحو وما شابهها. فما قاله أفلاطون وأرسطو وابن سينا ونصر الدين الطوسي لم يعد كافيًا؛ بل من المهم أن نعرف ما قال راسل، آينشتاين، هاينبرج، بيرجسون، وغيرهم من المفكرين المعاصرين»[١].

ولغرض الوصول إلى تأكيد علمي لإيمانه، قام بازرجان بتصميم وشرح نظام للأُطر الأخلاقية. يعتمد أساس هذا النظام على مركزية الدين في الواقع الإنساني، فالدين أمر طبيعي بالنسبة للإنسان، وأي مجتمع لا يمكن أن يعمل من دون مجموعة من المعتقدات المقدسة. لا يهم في الحقيقة درجة التقدم التكنولوجي لأي حضارة، فلا بُدَّ لها أن تحتاج دائمًا لنظام من المعتقدات الميتافيزيقية[٢]، ويشبه احتياج الإنسان الطبيعي للدين احتياجه البيولوجي والعاطفي للحب. يبدأ بازرجان من نقطة حب الإنسان للاعتراف والمودة، وينطلق منها لتحديد اثني عشر احتياجًا نبيلًا على رأسها حب الله[٣]، ويقسم بازرجان هذه الاحتياجات إلى أربع مجموعات:

١) حب النفس (الثروة والمكانة... إلخ).

٢) حب الأقربين (العائلة والوطن... إلخ).

٣) حب المبادئ (الحق، العدل... إلخ).

٤) حب الله[٤].

إن حب الله هو أعلى أنواع الحب، ولكنه الأقل بين هذه الأنواع في الوصول إليه، فأكثر الناس مشغولون بالأنواع الأدنى من الحب مثل حب النفس وغيرها، وكلما زاد انشغالهم بمثل هذه الأنواع كان من الصعب عليهم أن يحصلوا على الدرجات الأنبل من الحب. إن التضحية بالرغبات الأدنى لصالح المُثل الأهم هي علامة النبل في الإنسان. إن أكثر اكتمال للوفاء والإخلاص هي التي نملكها لله،

---

(١) مقدمة أحمد أرام لبازرجان:

Bazargan. *Dars e Dindari*, p. 9.

(2) Ibid., pp. 1: 14.

(3) Ibid., p. 23.

(4) Ibid., pp. 26: 27.

وأهمية الأشكال الأدنى تنبع أهميتها من قدرتها على ضمان بقاء الإنسان في طريقه لبلوغ الأهداف الأعلى. ويمكن حب الله والإخلاص له من تحويل كل المشاعر الأدنى إلى أشياء ذات معنى. ويُعتبر التوحيد الأعلى والإخلاص الكامل له وكل أوامره بمنزلة حقيقة خلاص الإنسان[١].

هناك طريقتان لإدراك المثال الأعلى: الشرك والتوحيد. الشرك مرتبط بإنشاء احتياجات وظروف الإنسان المادية بشكل تدريجي، وبالتالي يفشل في التعامل مع التوقعات الميتافيزيقية، بخلاف التوحيد، الذي يعتبر بازرجان كلًّا من الإسلام والمسيحية واليهودية وحتى الزرادشتية والبوذية كلها أديانًا توحيدية[٢]، وقادرة على تقديم المثال الأعلى من خلال نماذج مرسلة من الله؛ أي الأنبياء.

ولا يرجع بازرجان في الإشارة لحياة محمد للمصادر العربية أو الفارسية، ولكنه يرجع إلى المراجع الأوروبية المعنونة بـ «حياة محمد»[٣]؛ ليبرهن على أنه كان واحدًا من هؤلاء الممثلين للإرادة الإلهية. هؤلاء الأنبياء انخرطوا في حرب أخلاقية في مواجهة الفساد المنتشر في زمانهم، وقد كرَّسوا أنفسهم في خدمة المثال الأعلى، ومن ثَمَّ وحَّدوا أتباعهم في مجتمع أخلاقي فريد. وقد تخلَّص هؤلاء الأنبياء من كل الأغراض والأهواء الشخصية، وركزوا بالكامل في تحقيق الهدف الإلهي؛ ولذا استطاعوا إمداد مجتمعاتهم بالنموذج المثالي للعدالة والخلاص، وهو الأمر الذي تتأكد منه المجتمعات المختلفة كلما زادت درجة العلم والحضارة[٤]؛ ولذلك فقد صمدت واستمرت المجتمعات التي أقاموها عبر التاريخ.

في قلب هذا التراث، نجد جوهر تعاليم الأنبياء والمتعلقة بالتوحيد، وعلم الآخرة والمسئوليات الاجتماعية والشخصية[٥]. هذه المسئوليات والواجبات التي تضعها التعاليم النبوية على عاتق التابعين في مواجهة المعارضة والمقاومة لها.

(1) Ibid., p. 40.

(2) Ibid., pp. 42: 43.

(3) Ibid., p. 54.

(4) Ibid., p. 61.

(5) Ibid., p. 69.

ومن خلال اتِّباع مثل هذه التعاليم المتعلقة بالالتزامات الأخلاقية والميتافيزيقية يتحقق خلاص الإنسان على المستوى الفردي والاجتماعي. وبصرف النظر عن الحقيقة الميتافيزقية للتعاليم النبوية، فإن تعاليمهم الأخلاقية هي مسألة ضرورية ولا يمكن التخلي عنها من أجل تحقيق حياة متحضرة واعية. فحياة الإنسان المتحضر المنظمة، سواء أكان الشخص متدينًا أم لا، يمكن مقارنتها بشكل كامل بمكونات حياة الشخص المتدين اليومية:

«في الحقيقة، فإن الجدول اليومي للشخص المتحضر الملتزم بالنظافة الشخصية، وقراءة الجرائد، وبالتعليم، وكسب العيش، وأداء الخدمة العسكرية، والمشاركة في الانتخابات... إلخ؛ هي أمور شبيهة بالإسلام، فنحن نقوم بالغسل والوضوء، والصلاة، والتجارة المشروعة دينيًّا، والدفاع، والحرب المقدسة، والاستمتاع بملذات الحياة الحلال... إلخ»[١].

وانطلاقًا من هذا النموذج المتحضر للحياة الفضلى، نرى أن الرسل «فهموا أنفسهم وأدوارهم على أنهم مجرد متحدثين عن حقائق وواقع أكبر منهم»[٢]. ويصر بازرجان أن الله خلق هذا العالم كحقيقة صادقة بذاتها[٣]، وعلى الرغم من ذلك فهناك بعض البشر الذين ينكرون هذه الحقيقة. ولكن بما أن التدين هو مسألة لا يمكن الاستغناء عنها وفقًا لمنطق بازرجان، فيجب على أولئك الذين ينكرون الله أن يثبتوا قضيتهم، لا العكس. هناك مجموعتان من الأسباب للشرك؛ فلسفية وعملية[٤]. على المستوى العملي فبعضهم قد يشعر بالضغط الشديد المرتبط بالالتزامات الأخلاقية المرتبطة بدينهم، وربما يشعرون أن القواعد الأخلاقية المرتبطة بهذا الدين قديمة وعفا عليها الزمن، أو ربما يدركون بعض الأفعال اللا أخلاقية التي يرتكبها بعد

---

(1) Ibid., p. 79.

لقراءة متعاطفة مع هذه الفقرة:

Ja'fari (trans. and ed.). Nehzat e Bidar-gari dar Jahan e Islam, Op. cit., p. 161.
For a critical review, see Solrani. Khat e Sazesh, Op. cit., pp. 143: 146.

(2) Bazargan. Dars e Dindari, Op. cit., p. 80.

(3) Ibid., p. 82.

(4) Ibid., p. 89.

رجال الدين. أما على المستوى الفلسفي، فقد يعتبرون فكرة الإله فكرة بعيدة وغير مفهومة، وربما يرفضون المقولات الاستثنائية وغير القابلة للتصديق المرتبطة بمقولات الدين، وربما واجهوا أحداثًا وخبرات لا يستطيعون تفسيرها، أو ربما يكونوا انجذبوا إلى مدارس أخرى تفسر العالم[١].

ويضع بازرجان على عاتقه مهمة التعامل مع كل هذه الأسباب، فالإسلام ليس هو سبب التراجع والتخلف، ولا يرجع سبب التقدم التكنولوجي للغرب إلى كونه غير متدين، بل الأمر على العكس تمامًا. «بشكل عام، فهم أكثر اهتمامًا ويتصرفون بناءً على دينهم بشكل أكبر من الإيرانيين أنفسهم»[٢]. من الصحيح أننا متراجعون، ولكن هذا يرجع إلى كوننا نحن الإيرانيين توقفنا عن أن نكون مسلمين جيدين، وليس فقط مسلمين. ولو أن بعض رجال الدين يعيشون وفق القواعد المعتبرة التي ينصحون الناس بها، وفق التشيع الإسلامي ويجب أن يكون هذا هو المتبع؛ لكانوا أُطيعوا بشكل أفضل. لو أننا لا نستطيع رؤية الله جهرة، فهذا لأن جوهره وحقيقته أمر يتجاوز الإدراك البشري. ولكن كما هو الحال في كل أنواع المعرفة الأخرى، تستنبط الأيديولوجية وجود الله من الوقائع والحقائق حولنا، كالحال مع علم الجيولوجيا الذي يخبرنا عن التغيرات في باطن الأرض التي حدثت منذ ملايين السنوات.

أدت كل هذه الحجج إلى الموقف المبدئي القائل إنه بما أن هناك سببًا لكل شيء، فهذا ينطبق أيضًا على هذا الكون الواسع. ويحاول بازرجان أن يجد أساسًا عقليًا لبعض الآيات القرآنية حول مسائل مثل الخلق، والوحي والمعجزات... إلخ[٣]، فهو في النهاية يؤمن بوجود تفسير علمي تدريجي لكل الأفكار العقدية. فقد أثبت الطب أن شرب الكحول أمر مُضر للغاية على صحة الإنسان، كما تم إثبات أن القمار والمجون أمور مُضرة على المستوى الاجتماعي. وعلى الرغم من أنه لم يتم إثبات مسألة الوحي علميًا حتى الآن، فهناك مؤشرات على «جديته واحتمالية صحته»[٤].

(1) Ibid., pp. 89: 90.

(2) Ibid., p. 94.

(3) Ibid., p. 114.

(4) Ibid., p. 118.

وفيما يتعلق بمسألة خلق العالم في بضعة أيام: «فمن المحتمل أنه استخدام لفظ اليوم بالطريقة الجيولوجية ومراحل التطور العالمي، وهو أمر مقصود بذاته»[١].

هناك عدد من المسائل الفقهية، مثل الإرادة الحرة أو الجبر وغيرها، التي تقع خارج نطاق الإدراك البشري، ومن ثَمَّ قد تسبب الابتعاد عن رؤية للعالم مبنية على الدين. ولكن يصر بازرجان في هذا السياق أيضًا على وجود تفسيرات لبعض الظواهر التي يبدو أحيانًا أنه لا يوجد تفسير لها. على الناحية الأخرى، نجد المدارس الفكرية البشرية التي تحاول تفسير العالم بعيدًا عن الله، لا تملك قدرة على ترضية الإنسان في بحث الأبدي عن التفسير الجوهري لوجوده[٢].

الجبهة الأخيرة التي يدافع عنها بازرجان هي علم الأخرويات الإسلامي، في مواجهة العقلانية المتزايدة لعصره. فكل الأديان – وليس فقط الإسلام – لديها اعتقاد في وجود حياة بعد الموت، وهذا الاعتقاد له هدف وظيفي، فيحذرنا بازرجان من أنه «إذا أخرجنا يوم البعث من التعاليم الدينية، فإن هذا سيهدد قيمتهم بشكل كبير»[٣]. أما بالنسبة لأولئك الذين يشككون في وجود يوم للبعث، أو الذين يعتقدون في استحالة حدوثه، فيخبرنا بازرجان أنه إذا عجزنا عن معرفة مكان أو إمكانية شيء ما، فهذا لا يعني أنه غير موجود؛ فلكي نكون مطمئنين، فمن الأفضل أن نعتقد في وجوده[٤].

وبالنسبة للعلم، فمن الصحيح أنه لم يثبت حتى الآن وجود يوم البعث، أو إمكانية حدوثه؛ ولكن مسألة حقيقة يوم البعث مسألة يقينية لأن «الأنبياء قد أخبرونا بذلك»[٥]، ولكن يمكن للعقل أن يشير إلى إمكانية البعث، فالطبيعة تجدد نفسها

(1) Loc. Cit.

لقراءة نقدية انظر: (Soltani. Khat e Sazesh, Op. cit., p. 52) في الصفحة نفسها لاحظ الإشارة إلى كتاب آل أحمد.

(2) Bazargan. Dars e Dindari, Op. cit., p. 125.

(3) Ibid., p. 131.

(4) Ibid., p. 132.

(5) Ibid., p. 136.

كل ربيع، ومن ثَمَّ يمكن للإنسان أن يجدد نفسه عند لحظة معينة[١]، كما أن هناك العديد من العلامات المتكررة حول التجدد والبعث في عالم الحيوان والخضراوات والكائنات. كما أن هناك العديد من التقارير حول أناس ماتوا ثم عادوا إلى الحياة[٢].

يصل بازرجان إلى الخلاصة أنه علميًّا ومبدئيًّا «ليس هناك استحالة أن يكون هناك جزء من الجسد البشري، حتى لو كان جزءًا ضئيلًا جدًّا مثل الجنين، أو البذرة، أو الجذر، أو الفرع، والذي إذا توافرت الظروف المناسبة له للنمو ومن ثَمَّ إعادة خلق الشخص نفسه، بالوجه نفسه والصفات التشريحية والسمات الشخصية والذكريات ذاتها»[٣]؛ ولذا فالإيمان ببعث الأجساد في يوم البعث يُعَد مسألة عقلانية بالكامل. ويقسِّم بازرجان الأفعال الإسلامية للالتزامات الدينية إلى ثلاث مجموعات: ١) المسئوليات الشخصية، ٢) المسئوليات تجاه الآخرين، ٣) المسئوليات تجاه الله[٤].

هذه المجموعات الثلاثة المترابطة من المسئوليات تُموضع الإنسان المسلم في داخل المجتمع. ويستعين بازرجان بمرجع فرنسي حول مضمون القرآن ليشير إلى عدد الآيات القرآنية التي تتناول مسائل سياسية أو اجتماعية من حيث كونها الأكثر إذا ما قورنت بقضايا ومسائل أخرى؛ ولذا فإن «خدمة الناس» تُعَد الأسمى والصفة الأكثر انتشارًا في وسط هذه المسئوليات[٥]. وهناك سلم صاعد من الإنسان في اتجاه الله ويتطلب التضحية بالرغبات الشخصية لصالح المجتمع؛ حتى يستطيع الإنسان أن يصل إلى التمتع بالحضور الإلهي. وبعبارة أخرى، فإن هذه المسئوليات الاجتماعية والسياسية هي المسائل النبيلة التي يجب أن توجِّه خبرة المجتمع تجاه الله[٦]. وفي سبيل زيادة نبل الإنسان واهتمامه بمجتمعه وقضاياه السياسية، فإن الإسلام يقود هذا الإنسان بعيدًا عن المساعي الدنيوية الشخصية ويوجِّهه إلى الغايات النافعة مجتمعيًّا.

---

(1) Ibid., pp. 139.

(2) Ibid., p. 147.

(3) Ibid., p. 149.

(4) Ibid., p. 156.

(5) Ibid., p. 160.

(6) Ibid., p. 161.

بيت الناس:

لم يكن بازرجان ليستطيع الانتهاء من التعامل مع المسائل الأيديولوجية في نسخته الجديدة للإسلام دون أن يوجِّه اهتمامه إلى الرمز الجمعي الأهم على الدين. في بداية ربيع ١٩٦٠م، قام بازرجان برحلة الحج إلى مكة، وبعد ذلك بعام (أي في ١٩٦١م)، قام بنشر مذكراته حول الرحلة في جريدة مكتب التشيع واسعة الانتشار. وبعد ذلك بحوالي ٨ سنوات (أي عام ١٩٦٩م)، نشر كتابًا بعنوان (**بيت الناس**) الذي قدَّم فيه تأملاته حول الدلالة الاجتماعية والسياسية لرحلة الحج.

بدأ بازرجان في المدينة في إدراك أهمية المواقع الدينية وفي إدراك أهمية الحوادث التاريخية المهمة؛ مثل: بداية الإسلام كبركان في وسط الليل، أو أسر عائلة الحسين، وغيرها[١]. وينتقد بمرارة حالة النظافة المتدهورة بين الحجاج، ولكنه يعترف بنظافة وجلال وهدوء المسجد النبوي. وقد تأثَّر بشكل خاص بالصلوات الجامعة التي ذكَّرته بـ «عظمة الإسلام ووحدته»[٢]، لينطلق بعدها لعقد مقارنة بين سكينة وجلال المسجد النبوي وقذارة مكان إقامتهم في المدينة، ويؤشِّر هذا الفارق في رأيه على كيف كان الإسلام في الماضي وكيف أصبح الآن. فيرى بازرجان أنه لا يكفي أن يقول الإنسان إنه مسلم «فقول الإسلام ليس هو نهاية المسئولية، بل هو بداية برنامج يمتد مدى الحياة، وبداية حركة عقلية وعملية على كل من المستوى الفردي والاجتماعي»[٣]. ويلوم بازرجان إخوانه من المسلمين الذي يكتفون بتكرار مقولات دينية دون أدنى اهتمام بـ «إصلاح العالم»[٤]، ويعترض بازرجان على عَلَم المملكة العربية السعودية الذي يحتوي على سيفين والشهادة، ويؤمن أنه «بينما حارب الإسلام، مثل باقي الثورات الفكرية كالاشتراكية والماركسية والمسيحية»[٥]

(1) Bazargan. Khaneh-ye Mardom, Op. cit., p. 70.

(2) Ibid., p. 77.

هذه الفقرات متطابقة بالكامل مع مثيلاتها لدى شريعتي وآل أحمد حينما تفاعلوا مع المسلمين في مكة.

(3) Ibid., p. 79.

(4) Ibid., p. 80.

(5) Ibid., p. 81.

من أجل المُثل والمبادئ؛ فما زالت هناك بعض القوى التي لا تمثِّل الإسلام بشكل لائق، فالإسلام ليس دينًا للعنف.

وينتقد بازرجان بشدة إخوته الشيعة قائلًا: «أما بالنسبة لما نفعله نحن الشيعة، فإذا كنا سنستمر في هذا الوضع المزري على المستوى الأخلاقي والحضاري والاقتصادي والسياسي، في مواجهة باقي الأمم؛ فهناك قدر من الخيانة والدمار الذي نتسبب فيه لحقيقة الإسلام. فشبابنا يعطي مثالًا خاطئًا للعالم على كل من المستوى الحياتي والمستوى العملي. نحن نضللهم ونجعلهم يصدقون أن المسلم مرادف للتخلف والبؤس»[١].

حاول بازرجان إضفاء مزيد من العقلنة على رحلة الحج لجمهور متشكك وعلماني، ومن ثَمَّ قرر تغيير اسم وجهة الرحلة، فتقليديًّا كان يطلق عليه «بيت الله»، وقرر بازرجان أن يسميه «بيت الناس». ولم يكن هذا التغيير مجرد صدفة، بل عكس شعورًا سياسيًّا طاغيًا في ذلك الوقت، ففي ظل هيمنة الخطاب الماركسي، حصلت مصلحة الجماهير والناس ومثيلاتها على انتشار كبير.

في هذا الكتاب، كما في غيره من كتابات بازرجان، فقد كان خطاب بازرجان محكومًا بالجزء الأكبر الذي سيطر على مخيلته؛ أي «الغرب»، فقد كان موجَّهًا ضد التساؤلات الغربية والشكوك حول دلالة الحج؛ مما دفعه للكتابة دفاعًا عن الأهمية المعاصرة لمثل هذا الفعل الديني الأسمى. وكان بازرجان يرى أن الهدف الأسمى للحج هو اقتراح احتمالية قيام سلام عالمي من خلال تكوين أمة واحدة عالمية إسلامية. التنظيمات الدولية مثل الأمم المتحدة هي مجرد اقتراحات للتنظيمات الإلزامية الموجودة في الممارسة الإسلامية.

هناك نمو تدريجي ومستمر في لغة القرآن ودعواها العالمية للإنسانية[٢]. وقد قام بازرجان بحصر[٣] عدد المرات التي استخدم فيها لفظ الناس في القرآن منذ أول البعثة

(1) Ibid., p. 82.

(2) Ibid., p. 19.

(3) Ibid., p. 22.

وحتى آخر سنواتها. ووفقًا لهذا الحصر، فمنذ بداية البعثة النبوية وحتى نهايتها، كان هناك اهتمام جوهري بـ «الناس»، فيرى بازرجان أن كلًّا من إبراهيم (أبي الأنبياء) والكعبة (رمز الحضور الإلهي) والناس؛ يشكلون مثلثًا مقدسًا في القرآن[١]. وفي مقابل الهدف الإسلامي لإيجاد إنسانية عالمية - كما هو مفهوم من النص القرآني - فإن العالم غير الإسلامي قد قُسم إلى فرق دينية وأخرى طائفية. وحتى الاشتراكية لم تنجح في إقامة المجتمع العالمي، ولكنها قامت ببساطة بترجمة الانقسامات الدينية إلى انقسامات أيديولوجية[٢]. ولكن الإسلام من خلال تقاليده وممارساته المؤسسة على التوحيد، أوجد إشارات وتعليمات واضحة وأدوات عملية يمكن من خلالها تحقيق وحدة الإنسانية[٣]، ولكن يحذرنا بازرجان ويحذِّر جمهوره من أنه على الرغم من هذه المثل العليا، فإن التاريخ الإسلامي مليء باللحظات التي قام فيها المسلمون بقتل بعضهم بعضًا على أسس مقدسة ودينية[٤]؛ ولذا فقد روَّج لإقامة «مجموعة أخوة إسلامية عالمية» تقوم بناءً على هذه الصفة العالمية بمتابعة الجوانب المقدسة والإشراف عليها.

وتنبأ بازرجان بأنك «قد تكون تضحك بهدوء»، ولكن «في عالم العلم والتكنولوجيا، الذي يسكنه عدد كبير من البشر والدول ذات المصالح الحصرية، والأسلحة المتقدمة الفتاكة، وفي عالم مليء بالثروة والمعرفة والحكمة، وفي عالم تحكمه القوة والمال، وفي مواجهة كل هذه المصاعب في هذه الحياة؛ ما دلالة الالتفاف حول مبنى مكعب قديم، وأن نرمي حصى بالية، وأن نقوم بالتضحية بالحيوانات البريئة!»[٥].

يرى بازرجان أن كل تصرفات الحج وأفعاله هي مسائل رمزية، كما هو الحال مع صورة الحمامة التي تحمل غصن الزيتون في فمها، وهي ما تملك القدرة

---

(1) Ibid., pp. 24: 30.

هذه الفقرات متشابهة للغاية مع أفكار شريعتي حول تثوير التاريخ الشيعي. قارن بين أفكار بازرجان وشريعتي حول الحج.

(2) Ibid., p. 33.

(3) Ibid., p. 44.

(4) Ibid., p. 59.

(5) Ibid., pp. 61: 62.

التوحيدية لرحلة الحج. ويجب أن يصبح الحج سلوكًا عالميًّا، حتى يمكننا تحقيق مملكة الله على الأرض.

المواجهة الأخيرة:

كان بازرجان مرتعبًا من درجة العلمنة المتزايدة في وقته؛ ولذا كان تركيزه الأهم هو التحكم في الطريقة التي يفهم بها الإسلام لكي يتناسب مع الشكل والهيئة التي تتناسب مع مبادئ وأهداف جمهوره الشاب. إن خلفية بازرجان التعليمية في فرنسا، ورؤيته للأوروبيين والأمريكيين على اعتبار أنهم يمثلون قوة جاذبة هائلة للشباب الإيراني؛ كان لها تأثير على إيمانه بأن الطريقة الوحيدة القادرة على تحويل نسخته للإسلام وجعلها مناسبة للعصر هي عن طريق تحويلها إلى تكنولوجيا، ومن ثَمَّ فإذا كان الحب والطاعة هي المصطلحات التي جرى نسيانها وتجاهلها، فقد قام بازرجان بتحويلها إلى قوة ميكانيكا حرارية وآلات بخارية، مصنوعة ومزروعة في الإنسان لكي تحركه تجاه الله. وكانت نتيجة هذه الجهود القلبية المخلصة هي المساعدة في خلق الأيديولوجية الإسلامية.

وقد انجذب إلى مثل هذا الخطاب العديد من المهنيين الشباب، بالإضافة إلى طلاب الفيزياء والكيمياء والهندسة. وربما كان عددهم أكبر من طلاب العلوم الإنسانية والاجتماعية الذين كانوا واقعين بين تأثير الماركسية وتأثير الكُتَّاب الكلاسيكيين الذين قاموا بالتدريس لهم. لقد كانت للعلوم الطبيعية القدرة على قيادة الطلاب المسلمين الشباب في الطرق الوعرة لعدم الإيمان، وكانت نسخة إسلام بازرجان الاعتذارية مناسبة للغاية لهذا القطاع من الثوريين المحتملين، ويجب علينا أن نؤكد أن خطابه شبه العلمي كان دفاعيًّا أكثر منه هجوميًّا. وكان صادقًا في رغبته في الدفاع عن الإيمان الذي كان يشعر أنه يتعرض للانحراف بشكل تدريجي لصالح الخطاب العلماني التابع لـ «الغرب»، كما كان يشعر بأن هذه المعركة قد تحققت خسارتها في الغرب، في هذا العالم الآخر الذي كان يعني الكثير بالنسبة له. ولكن كانت هناك فرصة لتحقيق بعض الانتصار في الوطن؛ حيث شعر بازرجان بأنه قادر على السيطرة بشكل أكبر. وشكَّل كل من حزب تودة، وبدرجة أقل الجبهة القومية، القوة الأساسية التي بمعارضتها للشاه شكَّلت «جبهة العالم الغربي»، الذي كان

يرغب في حصاره وهزيمته قبل أن يستطيع شن هجومه على أقدس ما في المجتمع الإيراني وتاريخه الطويل؛ أي هويته الدينية.

رجل صالح:

تذكر النبوءة الكونفوشية أنه «بعد سبع سنوات من تعليم الرجال الصالحين للناس، يمكنهم حينئذ حمل السلاح»[1]. وفق هذا المنطق، يمكن لكونفوشيوس أن يعتبر بازرجان رجلًا صالحًا بشكل مبسط وصادق ومخلص؛ فقد قضى أكثر من سبع سنوات في تعليم ثوري لتابعيه قبل أن يستطيعوا حمل السلاح. وتضيف الحكمة الكونفوشية: «إذا قُدت جماهير غير منظمة وغير موجَّهة في المعركة، فإن هذا بمنزلة إلقائهم في التهلكة والتخلص منهم»[2]. وإذا وضعنا لفظ «الرجال الصالحين» و«المعركة» معًا، فيمكننا حينئذ اكتشاف الحكمة الكونفوشية العظمى حول أخلاقيات العنف. لا يمكن الهروب من العنف في السياسة، خاصة في اللحظات الثورية. والرجال الصالحون هم عملاء الكونفوشية لضمان العناصر الأخلاقية في إدارة العنف بشكل شرعي.

وحاول بازرجان، في مواجهة قوى غاشمة للتيار العلماني، أن يربي جيلًا وطبقة جديدة من المهنيين الشباب بطريقة ثورية؛ لكي يكونوا جنودًا مدفوعين بمبادئ ثورية قادرين على النضال ضد الظلم الذي شهدوه وتصوروه في عالمهم. يمكننا القول إن بازرجان كان أقل قسوة من أعدائه، وهو راغب ومجبر أحيانًا على دفع ثمن التزامه الأخلاقي، كما أن كان بازرجان أكثر أخلاقية مقارنة بزملائه الثوريين (بمعنى أنه قادر على إدراك الحكمة من الشك والضحك)، ولم يكن لديه اختيار سوى أن تتم الإطاحة به من قِبل هذه المعتقدات المتشددة حول الحقيقة. ويمكننا القول إن فضيلته الكبرى المرتبطة بفطرته وطبيعته كانت تكمن في حسه الفكاهي، وكان لديه القدرة على السخرية والضحك من نفسه كما في مواجهة الآخرين، وهو الأمر الذي ربما أخَّر قدرته على الوصول للمناصب القيادية السياسية، ولكنه في الوقت نفسه مكَّنه من التمسك بضرورة أن يكون إنسانًا حتى بكل ارتباكه وتصرفاته الخرقاء.

---

(1) Dawson. Confucius, Op. cit., p. 65.

(2) Loc. Cit.

الفصل السابع:

أبو الحسن بني صدر: الاقتصادي التوحيدي

ذكر جون مينارد كينزي في حواره مع جوشيا ويدجوود (مدير بنك إنجلترا) أن «هناك أيضًا ملاحظة ثانوية بأنه في الوضع الحالي، من السهل للغاية على المستوى الاجتماعي والسياسي أن تؤثِّر في نسبة الاستثمار عن أن تستطيع التأثير في نسبة الاستهلاك»[1]. إذا أخذنا الظروف الراهنة في الاعتبار، فيمكن للاقتصاد أن يجادل ويفاضل فقط بين الاستثمار والاستهلاك، أو التضخم والبطالة، أو العجز وانهيار القيمة، أو أي عوامل مترابطة أخرى. بطبيعة الحال يمكنك تدعيم الاستهلاك عبر توزيع البضائع والأشياء يمينًا وشمالًا، ولكن هذا معناه أنك ستقوم بجمع ضرائب من الجماهير، وهي المبالغ التي كان من الممكن أن يتم ادخارها أو استثمارها، مما يمكن أن يسبب مشكلات في الوضع السياسي والاجتماعي القائم[2].

كان كينزي يمكنه الاستمرار في مثل هذا الحوار للمدى الذي كان يمكن أن تسمح به «الظروف القائمة السياسية والاجتماعية»، ويذكر كينزي في النهاية: «يمكنك أن تقول إن هناك أسبابًا للتخلص من الظروف القائمة السياسية والاجتماعية، ومن الواضح أن الإنفاق على السكن والخدمات العامة منحط وسيئ للدرجة التي ربما تدفع بالشخص للقيام بثورة اجتماعية حتى يتخلص من كل هذا»[3]. وعلى الرغم من أن السؤال يُعَد سؤالًا بلاغيًّا، ولكن إجابة كل من كينزي وويدجوود (باعتباره مديرًا لبنك إنجلترا) تتلخص في رفض مثل هذه الاحتمالية. فبالنسبة لكينزي تحتاج الثورات الاجتماعية لأسباب أكثر درامية، وتتطلب عوامل أكثر قوة؛ حيث إنها ستقود إلى تغييرات ونتائج أكثر راديكالية بما يتجاوز البعد الاقتصادي. ولكن هناك مسافة كبيرة قبل الوصول للثورة الاجتماعية - في اللحظة التي يبدأ التوازن بين القوى الاقتصادية المتعارضة، وتبدأ في التحول إلى قناعات أيديولوجية قوية، وفور أن تبدأ هذه الدعوة الغامضة للحديث عن إنسان من لحم ودم - والاختيارات العقلانية للاقتصاد، المتعاضدة مع الرغبة العارمة في إقامة مؤسسات اقتصادية

(1) Moggridge. *John Maynard Keynes*, p. 133.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

تطهرية، وكذلك في اللحظة التي يتم فيها استدعاء الله لكي نثبت صحة القناعات الاقتصادية للشخص. في هذه اللحظة فقط يمكننا القول إنه لدينا العوامل والأسباب والظروف المناسبة لحدوث الثورة الاجتماعية التي كان يتوقعها كينزي. هذا التوقع هو الفضيلة، أو ربما الرذيلة التي يجب أن تختار القوى الثورية تجاهلها.

الرئيس الأول:

وُلد أبو الحسن بني صدر يوم الأربعاء ٢٢ مارس ١٩٣٣م في قرية صغيرة بالقرب من حمدان في وسط إيران، وقد وُلد لأسرة معروفة في المؤسسة الدينية؛ فوالده آية الله سيد نصر الله بني صدر هو ابن أحد كبار رجال الدين الشيعة، وهو صدر العلامة حمداني. تربى بني صدر وتلقَّى تعليمه في المدارس العلمانية الحديثة في كل من طهران وحمدان. وفي بداية الخمسينيات، وقت قيادة مصدق لحركة التأميم الإيرانية، عُرف عن بني صدر تأييده لهذه الحركة، وفي تلك المرحلة لم يكن عضوًا في أي حزب سياسي. وفي أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات، كان من ضمن حضور محاضرات آية الله الطالقاني حول القرآن في جامع هدايت، وفي التوقيت نفسه كان طالبًا في كلية الفقه ومعهد البحث الاجتماعي في جامعة طهران، وقد انضم فيما بعد إلى كلية الحقوق حيث حصل على شهادته في الاقتصاد. وقادته سنوات النشاط السياسي في جامعة طهران إلى القبض عليه وسجنه، كما شارك بشكل فعَّال في انتفاضة يونيو ١٩٦٣م تحت قيادة الخميني. وبعد ذلك بفترة قصيرة، قرر بني صدر مغادرة إيران إلى فرنسا؛ حيث قضى فترة طويلة في دراسة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية لإيران. وكان من ضمن القلائل غير المنتمين للمؤسسة الدينية الذين انضموا للخميني في نوفل لوشاتو بفرنسا، والذين قادوا الحركة الثورية التي أدت إلى انهيار نظام الشاه.

الجماعة المغلقة:

من المسائل المهمة إدراك تأثير الخطاب الماركسي على المتعلمين في كل من طهران أو باريس في فترة الخمسينيات والستينيات؛ فكونك طالبًا مسلمًا، سواء أكنت ملتحيًا أم لا، يستتبع تأثيرًا معينًا. وكل من الماركسية والإسلام يستدعيان اهتمامًا متساويًا. وقد خضع كل منظِّري الثورة الإسلامية خلال سنوات نشاطهم السياسي

في الستينيات لتأثير الترسانة الضخمة للأيديولوجيات العلمانية، كما حاولوا إخضاع هذه المصطلحات للفلسفة والمصطلحات الإسلامية وتحقيق التعبئة اللازمة.

لقد أصبح بني صدر مُسهِمًا رئيسيًّا في التشكيل التدريجي للأيديولوجية الإسلامية من خلال قناعاته الشخصية، وكانت شخصية وخطاب بني صدر بشكل عام غير لافتين؛ ولذلك فإن أهم إسهام في تشكيل الأيديولوجية الإسلامية كان كتابه بعنوان (**الجماعة المغلقة**) الذي عدَّد فيه العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية التي تؤدي إلى خلق مثل هذه الجماعة المغلقة.

كان لا بُدَّ لبني صدر أن يمتلك صفة تميزه في ظل افتقاره لسحر آل أحمد، وشغف شريعتي، وإصرار مطهري، وقدرة الطالقاني على الإقناع، وعلم الطباطبائي الموسوعي، وحس بازرجان المرهف وقدرته على الشك والسخرية. هذه الصفة كانت قدرته على إنكار واستنكار فكرة الجماعة المغلقة، ولكنه في الوقت نفسه أخضع هذا الاحتياج النفسي الشخصي لبعض التحدي الأيديولوجي. فاللافت للنظر في خطاب بني صدر في هذا الكتاب هو استخدامه المستمر للآيات القرآنية، وخاصة تلك الآيات التي تشير إلى فرعون مثل: [سورة المؤمنون: الآيات ٤٥: ٤٧]؛ لكي يكوِّن نسخته الإسلامية من أفكار ما بعد ستالينية حول تاريخ الماركسية.

كما حاول بني صدر تقديم تفسير إسلامي للأسباب والكيفية التي تتكون بها مثل هذه الجماعات[١]؛ معطيًا تصورًا كاملًا للتمظهرات الماركسية التاريخية[٢]، وعرض مظاهرها[٣]، ومناقشة طرق تنفيذها[٤]. وفي الجزء الأخير من هذا الكتاب يستعرض نقاشًا حول الأسباب التي يرى أنها تشكِّل رؤية الإسلام الرافضة لمثل

---

(1) Bani Sadr. *Kish e Shakhsiyyat*, pp. 51: 62.

لسيرة مختصرة عن حياة بني صدر انظر:

Deldam. *Enqelab beh Ravayat e Enqelab-Sazan*, pp. 153: 165.

حول آراءه وقناعاته الأيديولوجية:

Keddie. Roots of Revolution, Op. cit., pp. 202: 230.

(2) Bani Sadr. Kish e Shakhsiyyat, Op. cit., pp. 105: 179.

(3) Ibid., pp. 179: 230.

(4) Ibid., pp. 231: 251.

هذه التكوينات[١]، ويجادل هنا بأن الإسلام يميل إلى مناقشة «ما قيل» وليس «من قال»[٢]، ويخلص قائلًا: «إن الفكر الإسلامي ينظم النضال ضد الجماعات المغلقة، ويدعو للجهاد الأكبر. يجب علينا أن نتجنب اتِّباع مثل هذه الجماعات، التي تتخفى تحت مسميات دينية وأيديولوجية مختلفة»[٣].

يمكن لمثل هذه الجماعات أن تنمو في ظل ديانات وأيديولوجيات أخرى مختلفة؛ ففي ظل الأيديولوجية الإسلامية لا يمكن لمثل هذه الأيديولوجيات والجماعات أن تظهر، فالنص القرآني واضح في رفضه لها، ومن ثَمَّ فإن الاهتمام الذي يوليه بني صدر للهيكل التاريخي والديني للأيديولوجية الإسلامية ينصب في سياق الاهتمام التقليدي النموذجي.

التوازن والتناغم:

على مستوى آخر، كان على بني صدر أن يترك بصمته الخاصة، ومن ثَمَّ يحافظ على نقطة توازن معينة باعتبارها مسألة إجرائية في كل مقترح نظري، سواء أكان سياسيًّا أم غير ذلك، ويؤسس هذا التوازن على نمط معين من العلاقات بين القوى المكونة لمثل هذا الاقتراح النظري[٤]. يمكننا الحديث عن ثلاثة أنواع من التوازن: الأول سلبي، والثاني إيجابي، والثالث سلبي وإيجابي في الوقت نفسه.

أما بالنسبة للتوازن السلبي فيكون في العلاقات كما في العلاقة بين البشر وبعضهم بعضًا، والعلاقة بين الإنسان والكون، والعلاقة بين الإنسان والله. في هذه العلاقة لا يوجد تصور لممارسات قائمة على القوة والاستبداد، ونتيجة هذه العلاقة

---

(1) Ibid., pp. 269: 303.

(2) Ibid., p. 299.

(3) Ibid., p. 314.

(4) Bani Sadr. *Mouazeneh-ha,* p. 1.

في مقدمته لهذا النص، أكد بني صدر على التالي: «يبدو أن التاريخ المعاصر للعالم سيكون معرَّفًا بأنه تاريخ أوروبا» وأكد أن أجندته تتعلق بضرورة البحث عن بدائل توحيدية تقوم على إدراك المسلمين لأنفسهم؛ مما يؤهلهم للمشاركة في هذا التاريخ الغربي.

دائمًا تكون نتيجة إيجابية وبناءة. ويتضمن الإسلام مثل هذا التوازن[1]. ويطلق بني صدر على هذا النوع من التوازن «علاقة توحيدية»، وهي العلاقة المتميزة والأساسية في الإسلام[2]، وكل علاقة غير قائمة على التوحيد هي معادية للإنسان، ومن ثَمَّ فهي تدعو للخلاف.

فوفقًا للإسلام فكل علاقة هي مجرد امتداد ومستوى جديد للعلاقة بين الإنسان والله، وبما أن هذه العلاقة مؤسَّسة على التوازن السلبي وغياب الخلاف، فيجب أن تكون كل العلاقات الأخرى مؤسسة على الإطار المرجعي نفسه للعلاقة بين الإنسان والله، ولو أُسست كل العلاقات الأخرى السياسية والاجتماعية والاقتصادية أو أي من العلاقات الدنيوية على هذا الإطار المرجعي نفسه للعلاقة بين الإنسان والله؛ فلن يكون هناك استبداد أو خلاف أو استغلال. في حال نتج الاستغلال عن العلاقات الاجتماعية المؤسسة على أي شيء آخر بخلاف العلاقة بين الله والإنسان؛ ففي هذه الحالة سنواجه بتزايد حالات الاغتراب عن النفس.

يعود بني صدر[3] لكل من القرآن والحديث لكي يجادل بأن الإنسان مخلوق بفطرة تدفعه نحو التوحيد، وعلاقة الطاعة التي لا تستتبع خلافًا، بل بخلاف ذلك تحافظ على مصدر لا نهائي للطاقة الإيجابية. ويرى بني صدر أن هذه العلاقة السلبية القائمة على غياب الخلاف يمكن أن نطبقها على العلاقات بين المجتمعات، كما تصوَّرها الإمام عليّ. وهي العلاقات التي تختلف بشكل جذري عن مثيلاتها في العصر الحديث والمؤسَّسة على الاستغلال و«التوازن الإيجابي»؛ أي وجود قوتين متكافئتين منفصلتين تواجهان بعضهما بعضًا[4].

ينطلق بني صدر بشكل واضح ومستمر من رؤية لاهوتية؛ فالطريق الوحيد للخروج من حالة الخلاف الحالية بين الإنسان وأخيه الإنسان، والمجتمع ونظيره؛

---

(1) Ibid., p. 3.

(2) Ibid., p. 4.

(3) Ibid., p. 12.

(4) Ibid., p. 14.

هو عن طريق العودة للإطار المرجعي الذي يربط الإنسان بالله[١]. ويتشارك بني صدر مع الرؤية الماركسية في تصوُّر مجتمع بلا طبقات[٢]، ولكنه في الوقت نفسه لا يتوقع حدوث مثل هذا الأمر إلا في مجتمع يحكمه الإطار المرجعي الخاص بالعلاقة بين الإنسان والله. «إذا أردنا الانتقال من الحلول الخلافية والخرافية للحل العلمي، فيجب علينا أن نقبل نظامًا محكومًا بالعلاقة مع الله، وقادر على إعطاء كل البشر إمكانيات لا نهائية للنمو (لأنه في حالة العلاقة بين الإنسان والله، فإن الاحتمالات لا نهائية)، وهذا بالضبط الحل الذي يقترحه الإسلام»[٣].

كان على بني صدر أن يتعامل مع بعض الاختلافات التاريخية، فالنموذج الذي قدَّمه الإمام عليّ في بداية التاريخ الإسلامي لم ينجح بسبب الظروف المادية لهذا العصر، ولكن بسبب أن الفكرة لم تصل بشكل جيد. ولو قُدر للثورات الإسلامية المستقبلية أن تنجح، فيجب عليها أن تؤسَّس على نموذج الإمام عليّ، على نموذج نفي الهوية الشخصية وخلق العلاقة بين الله والإنسان في كل مناحي الحياة[٤].

يعتقد بني صدر في إمكانية الخلاص والقضاء النهائي على السيطرة والهيمنة، باعتبارها أعلى تعبير عن القوة المادية في سياق العلاقات الاجتماعية، وهو الأمر الضروري في الفترات الثورية، فيقول: «إن أهمية القيادة تنبع من قدرتها على حماية الثورة، ومنعها من أن يتم استيعابها في نظام دولي مؤسَّس على القوة. وإذا أراد المجتمع الثوري الانتقال والحركة على المسار الثوري، فيجب عليه ألا يلتفت - تحت أي ظرف - لعلاقات الهيمنة، فهذه هي الخطوة الأولى والأكثر أهمية»[٥].

فيما يتعلق بالعلاقات الدولية، فيجب على مثل هذا المجتمع الإسلامي أن ينخرط في المجتمع الدولي بالقدر الذي يضمن عدم قيام مجموعة ما باستغلال الآخرين[٦].

---

(1) Ibid., p. 16.

(2) Ibid., p. 15.

(3) Ibid., p. 18.

(4) Ibid., p. 19.

(5) Loc. Cit.

(6) Ibid., pp. 21: 23.

وبمجرد تكوُّن مثل هذا المجتمع التوحيدي، فيجب عليه قيادة المجتمعات الأخرى ودعوتها للانضمام إلى «نور التوحيد»[١] في سبيل تحقيق هذا الهدف، يشير بني صدر إلى الجهاد (أو الحرب المقدسة) وللكتاب المقدس والعدالة باعتبارها الميكانزمات المناسبة لكي يصبح العالم مجتمعًا غير طبقي، وتوحيدي ومتساوٍ كما تخيَّله. ولا يوضح لنا بني صدر كيف يمكننا أن نستخدم الجهاد للوصول إلى مثل هذا الهدف مع الحفاظ في الوقت نفسه على الطبيعة اللا عنفية المرتبطة بالتوازن السلبي الذي تحدث عنه، ولكنه يصرح في النهاية بأنه ما دامت العلاقة الأساسية بين البشر وبعضهم بعضًا، وبينهم وبين المجتمعات لم تقم على أسس خالية من الخلاف؛ فإن كل الحركات الإصلاحية لن تُحدث أي تأثير[٢].

هناك أربعة عناصر لمثل هذه العملية الإصلاحية: سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية[٣]. على المستوى السياسي، يجب أن تكون السلطة العليا لله، ومن ثَمَّ فإن التجربة التاريخية المتعلقة بسيطرة مجموعة قليلة على الأغلبية يجب أن يتم القضاء عليها. «بدلًا من ذلك، ومن خلال مبدأ النيابة؛ فلكل شخص الحق في قيادة نفسه والآخرين، على حسب قدراته وإمكانياته»[٤]. لا يعطينا بني صدر تفاصيل حول طريقة تنفيذ أفكاره في سياق وجود الدولة وأجهزتها. أما على المستوى الاقتصادي، فالله هو المالك الحقيقي، ويترتب على ذلك «ملكية الإنسان من خلال مبدأ التكليف والعمل»[٥]، وهو ما يعني في النهاية القضاء ليس فقط على الملكية الخاصة، ولكن حتى الملكية الجماعية[٦]. ولا يمدنا بني صدر في هذه الحالة أيضًا بأي تفاصيل حول هذا النموذج الاقتصادي. وعلى المستوى الاجتماعي، فلا توجد أي علاقة، سواء

(1) Ibid., p. 23.

(2) Ibid., p. 27.
Bani Sadr. *Dialectic e har Qodrat-talabi bar Mabna'-ye Hadafast.*

(3) Bani Sadr. Mouazeneh-ha, Op. cit., pp. 27: 37.

(4) Loc. Cit.

(5) Loc. Cit.

(6) Loc. Cit.

أكانت علاقة زوج بزوجته، أو الشخص بوالديه أو بأولاده[١]، إلا في إطار إقامتها وفق العلاقة مع الله[٢]. وأخيرًا على المستوى الثقافي، فيدافع بني صدر عن الحرية المطلقة في تبنِّي نظرة للعالم مبنية على الدين[٣] «دعونا لا ننسى أنه حتى الأفكار التي عُرضت علينا من أجل القضاء على العلاقات ومظاهر القوة قد تم استخدامها من قِبل إداراتهم وتحويلها إلى أدوات لتسويغ الاستبداد»[٤].

أما الطريق الذي يقترحه بني صدر لخلق مثل هذه الحالة من التناغم الكامل فهو كالتالي: «إذن سياق التاريخ البشري بالكامل يمكن وصفه بأنه محاولة دائمة للتخلص من الاستبداد الديني، ولكن الطريق الوحيد للتحرر هو الذي قدَّره لنا الله ووضعه تحت تصرف الإنسان. لا يمكن لأي شخص أو أي أحد، باستثناء الله، أن يظن أن أفكاره صالحة بشكل مطلق. لا يمكن لأي شخص أن يفرض نفسه وأن يتوقع من الآخرين طاعته»[٥].

لذلك فإن علاقة اجتماعية مؤسَّسة على قواعد القوة والسلطة تستتبع بالضرورة نوعًا مختلفًا تمامًا من الإنسان الاجتماعي. يرى بني صدر أن الإنسان حينما يرى هويته بناءً على مصادره وقوته الشخصية وليس باعتبارها امتدادًا للإرادة الإلهية، فإنهم يندمجون في تفاعلات مع الآخرين تكون دائمًا مدعاة للخلاف، ولكن في اللحظة التي ينكرون فيها ذواتهم ويدخلون في علاقة مع الآخرين مبنية على إنكار الذات، كما هو الحال في العلاقة مع الله؛ فإن العلاقات مع الآخرين ستكون خالية من مصادر وأسباب الخلاف. وإذا لم يكن الأساس لأي علاقة إنسانية مبنيًّا على إنكار السيطرة، فإن كل مجموعة ستحاول السيطرة على الأخرى[٦]. وبما أن الأيديولوجيات الغربية التي تبشِّر بالمساواة تتنبأ بعلاقة الطاعة والسيطرة لكي نصل إلى المساواة؛

(1) Ibid., p. 33.

(2) Ibid., p. 34.

(3) Ibid., p. 35.

(4) Ibid., pp. 35: 36.

(5) Ibid., p. 36.

(6) Ibid., p. 40.

فإنها في النهاية سيتم نفيها من خلال العلاقة التي ترغب في نشرها[1]. هناك عدد من الحركات الأيديولوجية التي تحتضن العلاقات السلبية والإيجابية، ولكنها في النهاية تؤسَّس على اعتراف بالعقل والفعل، ومن ثَمَّ تكون لها هوية منفصلة عن الله، وهو ما يؤدي في النهاية إلى تعدد الهوية[2].

يستطرد بني صدر في شرح قائمة كاملة من الأنواع الثلاثة من العلاقات[3]، التي يتحقق في واحدة منها فقط (وهي التوازن السلبي) خلاص الإنسان المبني على المحو الكامل للسيطرة. إن هذه الفكرة الخاصة بـ «التوازن السلبي» هي فكرة بني صدر التصوفية الجديدة والطريقة المثالية لاستبعاد القوة من كل أشكال العلاقات الاجتماعية. نتذكر مقولة تروتسكي أمام بريست ليتوفسك «كل الدول مؤسَّسة على القوة»، التي ثبتت أهميتها ودقتها في فهم طبيعة النظام السياسي؛ مما دفع ماكس فيبر فيما بعد لتبنِّيها في تعريفه للدولة[4]. ويرى فيبر أن هناك شرطين في سياق علاقة الأمر والطاعة؛ هما: العناصر الخارجية (أي القوة المادية)، والتبرير الداخلي (أي الشرعية المؤسسية أو الفردية).

ويهدف بني صدر في هذا السياق إلى القضاء على كل مظاهر القوة المادية وأدواتها. وفي مثل هذا المثال اليوتوبي، القائم على إحباط كامل من سيطرة العنف ومركزيته في أي أيديولوجية سياسية خاصة بتحقيق الخلاص السياسي؛ يقدِّم لنا بني صدر لمحة عن تصوره السلمي، ويخفي هذا الموقف العداء الكامن تجاه الحركات الأيديولوجية المنافسة، ويعتمد أصل هذا الغضب والعداء وينبع من إيمان كامل ومطلق وصوفي بامتلاك الحقيقة الكاملة.

لا يتعلق هذا الأمر ببني صدر وحده، بل إن كل منظِّري الأيديولوجية الإسلامية، ربما باستثناء بازرجان، يتشاركون في مثل هذه القناعة المطلقة بأن الله يقف معهم. وقد أعطت الطبيعة الإسلامية لهذه الأيديولوجية الانطباع لمنظِّريها بأنهم – حقيقة

(1) Ibid., p. 43.

(2) Ibid., pp. 43, 54.

(3) Ibid., pp. 65: 72.

(4) Weber. "Politics as a Vocation" in Weber. From Max Weber, Op. cit., p. 78.

– قد رأوا النور والحقيقة. بالإضافة لهذا الشعور العميق بامتلاك الحقيقة، النابع من البعد الإسلامي للأيديولوجية؛ فقد كان هناك عنصر إضافي يتعلق باليقين «العلمي»، الذي استعاره منظِّرو الأيديولوجية الإسلامية من الماركسية وادعائها الدائم حول «الاشتراكية العلمية»، ومن ثَمَّ فقد آمن منظِّرو الأيديولوجية الإسلامية بأن كلًّا من الله والعلم يؤيدونهم؛ ولذلك اعتقدوا أن نظرتهم للتاريخ لا يمكن منازعتها.

بالإضافة لهذه المعتقدات العامة، فقد أدان بني صدر استخدام العنف كشرط أساسي في كل العلاقات الاجتماعية. هذا التوجه السلمي المُدين للعنف يحمل في طياته احتقارًا لأولئك الذين يستخدمون العنف للوصول إلى أهدافهم السياسية. وبمجرد إدانته للعنف، فإن بني صدر يحتفظ لنفسه بموقع أخلاقي أسمى يزيد من قناعته بأنه يمتلك الحقيقة. وفي هذه الحالة فإن افتراضات التفوق الأخلاقي تكون غير قادرة على التسامح مع الطرق المتعارضة التي قد تقودنا إلى نهاية مقدسة مفترضة.

تحقيق المستقبل:

سواء آمن بني صدر بالعنف أم لا؛ فقد كان عليه أن ينزع المصداقية – بالمنطق الماركسي – عن الأسس الاقتصادية للوضع القائم. نشر بني صدر في مارس ١٩٧٤م مجموعة من المقالات والوثائق، بالاشتراك مع بول فييل. في هذا الكتاب المُعَنون بـ (**النفط والعنف**)، الذي نُشر تحت رعاية الجبهة الوطنية في باريس، سعى المؤلفان إلى اكتشاف «الدولة البوليسية القمعية في إيران» التي تستخدم العنف المصحوب بدرجات متعاظمة من السيطرة على المعلومات، التي أسهمت في خلق أسطورة «الثورة البيضاء»[١]. ويعرض بني صدر، من خلال إسهامه في هذا الكتاب بعنوان (**تطور استهلاك المستقبل والبؤس**)، نقده التحليلي لسياسات الشاه الاقتصادية، التي اتهم فيها النظام الملكي بأنه يمارس توسعًا اصطناعيًّا من دون أي استثمار منتج في مجال البنية التحتية. وذكر بني صدر أن هذه السياسات غير المدروسة أدت

---

(1) Vieille and Bani Sadr. *Petrole et Violence,* p. 11.

لمزيد من التفاصيل حول العلاقة بين الاقتصاد والسياسة، انظر:

Bani Sadr. *Sarmayeh-daran e rna Kar-farma-ye Siasi Budand.*

ولكن يجب فهم كل هذه التصريحات في سياقها كما هو موجود في:

Katouzian. *The Political Economy of Modern Iran*, pp. 213: 373.

إلى الاستغلال الاقتصادي، والقمع السياسي، وتزايد البطالة، وبؤس الطبقة العاملة كونها نتائج مباشرة لها.

ينتقد بني صدر نسختين من الخطة الخمسية، التي تقوم على تقسيم الاقتصاد الإيراني إلى قطاع حكومي وقطاع خاص. ويركز على الخطة الثالثة (١٩٦٣: ١٩٦٧م) والرابعة (١٩٦٨: ١٩٧٢م) باعتبارها معيبة وتخدم فقط المصالح الملكية. ووفق تقديره، فإن هذه الخطط المتعلقة بالميزانية منعت «التدوير الطبيعي» للاقتصاد الإيراني[1]. وبناء على المعلومات التي يقدمها البنك المركزي الإيراني، يهدف بازرجان إلى مناقشة كيف خدمت رأسمالية الدولة الملكية بشكل أساسي الجيش الإيراني وليس الخدمات العامة[2]، وفي حين أن الاستثمارات المدعومة من الدولة في المناطق المفضلة قد نمت شكل مضطرد من ١٣.٩٪ إلى ٤٨.١٪ في الفترة ما بين ١٩٦٦: ١٩٧١م؛ فإن الإنفاق على الخدمات العامة قد تذبذب ما بين ٤.٤٪ و٢.٤٪ في الفترة نفسها[3].

ويشرح لنا بني صدر أن تقسيم الإنفاق الحكومي في الفترة ما بين ١٩٦٧: ١٩٧٠م ما بين ثلاث مجموعات ١) الإدارة، ٢) الجيش، ٣) التنمية[4] قد أدى إلى[5] أنه ما يزيد عن ٣٠٪ من الميزانية القومية أُنفقت على جيش الشاه، والبوليس، وقوات الجندرمة، والبوليس السري (سافاك). وقد أدى الاعتماد المتزايد على الواردات إلى مزيد من اعتماد الاقتصاد الإيراني على الرأسمالية الغربية المهيمنة[6]، وهو ما أفاد في التحليل الأخير البورجوازية الصاعدة، تاركًا القطاع الأكبر من الجماهير دون استفادة تُذكر. وعن طريق مبيعات البترول، كان النظام الملكي الإيراني يبعثر الثروات الطبيعية الإيرانية لصالح الغرب المهيمن، وأصبح الإيرانيون مجرد مستهلكين

(1) Vieille and Bani Sadr. Petrole et Violence, Op. cit., p. 70.

(2) Ibid., p. 71.

(3) Ibid., p. 89, table II.

(4) Ibid., p. 73.

(5) Ibid., p. 93, table VI.

(6) Ibid., p. 77.

لبضائع منتجة في الخارج، وتحوَّل الإيرانيون إلى كائنات طفيلية تعيش على تصدير مواردها واستيراد احتياجاتها من الاقتصاد العالمي، وتم تضفير الاقتصاد الإيراني مع السوق العالمي من خلال ميكانزمات ميزانية الدولة، سواء في مجال الزراعة، أو وهم التصنيع، وإهدار الموارد الطبيعية في ظل وجود شكلي أو ضعيف جدًّا للخدمات الاجتماعية[١]. وتركزت إدانة بني صدر الأساسية لسوء إدارة النظام الاقتصادية تقوم على أنه قام ببيع مستقبل البلاد بثمن رخيص واستهلاك الثروة الوطنية فقط لإشباع رغبات شخص واحد الذي تسبَّب في «تحويل أمة معزولة وغارقة في غد أسوأ من اليوم، ومحرومة من مكانتها الطبيعية، ومن ذكائها، وقدرتها الحقيقية، ولا يمكن الحفاظ عليها إلا من خلال استخدام العنف»[٢].

النفط والسيطرة:

احتلت مسائل سوء الإدارة الاقتصادية مكانة متميزة في أجندة بني صدر للهجوم على نظام الشاه، وقد شكَّلت مسألة مركزية البترول في الاقتصاد الإيراني نقطة مهمة بالنسبة لهذا المنظر الإسلامي الذي كتب نصًّا مطولًا عن النفط والسيطرة (وهو مزيج أحدث من أفكار كتاب النفط والعنف) في الفترة ما بين ١٩٦٩: ١٩٧٤م[٣]. في هذا الكتاب ينخرط بني صدر في نقاش مطول حول العلاقة الجوهرية بين الاقتصاد السياسي للنفط واستمرار الدكتاتورية في إيران. وكانت الولايات المتحدة الأمريكية قد أجبرت الدول الأعضاء في الأوبك على زيادة أسعار النفط، بما يعني زيادة الموارد التي كانت تودع في البنوك الأمريكية؛ مما يفيد الاقتصاد الأمريكي الداخلي[٤]. وقد

---

(1) Ibid., pp. 80: 82.

(2) Ibid., p. 84.

لوجهة نظر متوازنة حول الاقتصاد السياسي للنفط في إيران، انظر:
Melamid. “Petroleum Product, Distribution and the Evolution of Economic Regions in Iran” in Korterpeter (ed.). *Oil and the Economic Geography of the Middle East and North Africa*, pp. 49: 64.

(3) Bani Sadr. *Naft va Solteh*, p. I.

(4) Ibid., p. II.

لمزيد من التفاصيل حول العلاقة بين الإجراءات القمعية لنظام بهلوي وسياساته الاقتصادية، انظر:
Halliday. *Iran*.

سعت الحكومة الإيرانية لتبديد المخاوف حول نفاد الاحتياطي النفطي، ونشرت أرقامًا مضللة مفادها أن إيران تستطيع أن تنتج يوميًا تسعة ملايين برميل لمدة ثلاثين عامًا (بداية من أوائل السبعينيات)[١]؛ ولكن هناك مخاطر مرتبطة بالاقتصاد المعتمد بالكلية على الواردات، ولديه جهاز عسكري ضخم، ومكبَّل بجهاز بيروقراطي ضخم، وهي أمور قد لا يستطيع النظام التعامل معها[٢].

كان هدف بني صدر من كتابة مثل هذا النص هو توضيح كيف أن الاعتماد الكامل على البترول أمر مدمِّر للاقتصاد الإيراني، ولكنه مفيد في الوقت نفسه للاقتصاديات الصناعية الغربية. ولا يجب أن تلهينا أوهام العوائد النفطية عن المسائل الأكثر أهمية التي تتعلق بأن المستفيدين الحقيقيين هم «الشركات البترولية الغربية» والاقتصاديات المرتبطة بها. ويدعم بني صدر هذه النقاش باستخدام الجداول والرسوم البيانية، وهناك مصادر قوية في هذا الكتاب - سواء فارسية أو إنجليزية أو فرنسية - بمعلومات أولية وثانوية حول الاقتصاد السياسي الإيراني المعاصر.

يبدأ بني صدر نقاشه حول الاقتصاد السياسي للنفط بنبرة تحذيرية؛ فهو يستشعر وجود قوى تهدد وجود الدولة نفسها، ما يستهلك طاقة النشطاء الثوريين هو مقاومتهم لأي فعل جماعي في سياق الحراك الأيديولوجي[٣]. نُشر هذا الكتاب بشكل سري في إيران عام ١٩٧٨م ولم يتوقع بني صدر أنه سيُعتبر مؤشرًا على انتهاء هذه العداءات الأيديولوجية. وعلى الرغم من ذلك فقد كان متفائلًا بأن نشر مثل هذا الكتاب وكتب مماثلة سيمهد الطريق أمام فعل سياسي قادم. «وظيفة العلم هي أن توضح مواطن القوة والضعف، وأن تدعم أسس الفكر والحركة أمام الأجيال القادمة»[٤].

يتذكر بني صدر أن النفط منذ أزمان بعيدة كان محوريًا بالنسبة للاقتصاد الإيراني، ولو لم يتزامن «عصر الثورات البترولية» مع الأزمة السياسية الإيرانية؛

(1) Ibid., p. II.

(2) Ibid., p. III.

(3) Ibid., p. 1.

(4) Ibid., p. 2.

لكانت هذه الأمة «قوة اقتصادية كبيرة في العالم»[1]. كان من نتائج الامتياز الذي مُنح لشركة ويليام كنوكس دارسي في بداية القرن العشرين؛ هو بيع الثروة الوطنية الإيرانية لصالح أغراض الطبقة الحاكمة ومصالحها. وفي بدايات ثلاثينيات القرن العشرين، جرى مد الامتياز الأنجلو-إيراني لمدة ستين عامًا؛ مما زاد من تبذير وإضاعة الثروة القومية. وتزامن هذا العقد مع فترة النمو السريع في الاقتصاد الغربي، الذي كان تأثيره مدمرًا على الاستقلال الاقتصادي الإيراني وتطوره.

وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية، قامت قوات الحلفاء بإنشاء «سياسات التوازن الإيجابي» في إيران، التي بمقتضاها حصلت كل من القوى الرأسمالية والاشتراكية على حقوق امتياز في إيران. وبينما حرص كل من أعوان الطابور الخامس للسوفيت (حزب تودة) وأعوان الغرب (الماسونيين) على ضمان المصالح الاقتصادية لأسيادهم الأجانب؛ حاول مصدق القيام بحركة التأميم والسيادة، وكان هدفه إنشاء «توازن سلبي» بمقتضاه لا يمكن لكل من القوى الرأسمالية والاشتراكية استغلال الموارد الطبيعية الإيرانية. ولكن تضافر كل من النظام الحاكم وحزب تودة في إدانة سياسته، وبينما كان دافع النظام الحاكم هو مصالحه الشخصية؛ كانت دوافع حزب تودة هي الدفاع عن المصالح السوفيتية. ويؤكد بني صدر على أن من يؤمنون بالتوازن الإيجابي يرغبون في بيع الموارد الإيرانية للقوى الدولية من أجل الحفاظ على سيطرتهم على الحكومة؛ ولكن من يؤمنون بالتوازن السلبي فهم مدافعون مخلصون عن حقوق الشعب والثروة القومية.

فتحت قيادة مصدق لمسار تأميم صناعة النفط الباب أمام فصل جديد في النضال الإيراني للاستقلال الاقتصادي والسياسي. وأطلق بني صدر لقب «جندي الأمة»[2] على مصدق باعتباره بطل حركة تحرر إيران من النفوذ الداخلي والأجنبي. وعلى الرغم من الضغوط التي مورست من قِبل نظام بهلوي، وعداء حزب تودة؛ فإن مصدق استطاع تمرير قانون في البرلمان في بداية ١٩٥١م تم بمقتضاه تأميم البترول الإيراني. ووفق سردية بني صدر، ففي منتصف يونيو ١٩٥١م تم تفعيل

(1) Ibid., p. 3.

(2) Ibid., p. 10

حركة التأميم وصدرت أوامر للبريطانيين بخصوص تسليم الصناعة[١]. وتآمر كل من البريطانيين والأمريكيين لإسقاط حكومة مصدق ونجحوا في ترتيب انقلاب مدعوم من المخابرات المركزية الأمريكية عام ١٩٥٣م. واعتبر بني صدر أن السوفيت هم شركاء مع كل من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية في هذا الانقلاب، كما أدان حزب تودة (وخاصة جناحه العسكري) في فشلهم في التصدي للانقلاب[٢].

يذكِّرنا بني صدر بأنه في الفترة التي أعقبت انقلاب ١٩٥٣م، كانت سياسات قطاع النفط الإيراني تمليها مصالح الغرب[٣]، وقد ظهر في الغرب حينذاك مصطلح «الأخوات السبع» الذي يشير إلى الشركات السبع الكبرى في مجال البترول، التي ظهرت بوصفها قوى ضخمة سياسية واقتصادية قادرة على التحكم في مصير الدول المنتجة للبترول، ونتج عن ذلك صعود الولايات المتحدة الأمريكية إلى موقع القوى العظمي سياسيًّا واقتصاديًّا. وقد حصلت الولايات المتحدة، والغرب بشكل عام، على هذا الموقع على حساب شعوب الدول المنتجة للبترول. وكانت مسألة إنشاء منظمة الأوبك مجرد خدعة لتسهيل مهمة استنزاف الثروات الطبيعية، ولم تستطع الأوبك «انتهاك المصالح الاقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية»[٤]، وترتب على هذا الوضع غير المتكافئ التالي: «لقد تزايدت مستويات عدم المساواة بين أولئك الذين يمتلكون هذه الثروة وأولئك الذين يستفيدون بالفعل منها، وما تبقى هو شعور بالغضب، واحترق في وسط كل هذا أطفال الدول المنتجة للبترول وإمكاناتها»[٥].

وقد استتبعت السياسات الاقتصادية لصناعة البترول الإيرانية نمطًا معينًا من العلاقة بين كل من إيران والغرب، فالبترول الإيراني كان يغذي باستمرار الصناعات الغربية، وفي المقابل تحولت إيران إلى سوق ضخم للمنتجات الاستهلاكية الغربية.

---

(1) Ibid., p. 11.

Melamid. “Satelization in Iranian Crude-Oil Production” in Korterpeter (ed.), *Op. cit.*, pp. 65: 81.

(2) Bani Sadr. Naft va Solteh, Op. cit., pp. 13: 14.

(3) Ibid., p. 14.

(4) Ibid., p. 20.

(5) Ibid., p. 21.

والنتيجة كانت ميزانًا تجاريًّا لا يحافظ على المصالح الإيرانية، ففي عام ١٩٦٧م كانت واردات الإيرانيين تبلغ ٢٢ ضعف صادراتهم[١]. والنتيجة المهمة التي ترتبت على عدم التوازن كانت تعني بشكل مباشر فقدان أي استثمارات داخلية في التصنيع المحلي وانهيار في مستوى الخدمات والبضائع الإيرانية. وكان نمو قطاع البترول يحدث بشكل مستمر ومستقل عن نمو الاقتصاد الإيراني بشكل عام، كما كان يعمل بشكل معاكس ومضاد للاقتصاد الإيراني كله، وتحوَّل النظام البهلوي، بتضحيته باستقلالية الاقتصاد المحلي الإيراني، إلى أداة لبيع المورد الطبيعي الإيراني الأغلى لصالح استيراد بضائع استهلاكية غربية:

«كان الوضع مفيدًا بالكامل للاقتصاد الغربي المهيمن، وتحولت عائدات البترول إلى سبب في كارثة اقتصادية في إيران؛ فقد زادت من اعتمادية وتبعية الاقتصاد الإيراني، وكان دور النظام الحاكم المسئول عن تنفيذ مثل هذه السياسات الاقتصادية تكثيف هذه السياسات، والاستمرار في تصدير الثروة القومية، واستيراد البضائع الصناعية»[٢].

لعب البترول دورًا سلبيًّا في الاقتصاد المحلي الإيراني؛ لأنه كان مصممًا ومدفوعا للعب دور إيجابي في النظام الرأسمالي العالمي، وتحوَّل العالم إلى أرض دولية لصالح النظام الغربي الرأسمالي يستطيع من خلالها سرقة الأمم الأضعف وتجريدها من مواردها الطبيعية[٣]. وقامت الشركات متعددة الجنسية بتقسيم كل من الاستثمارات المالية، والموارد الطبيعية، والقوة البشرية العالمية بين بعضهم بعضًا. وكان البترول مجرد مورد طبيعي آخر تحت سيطرتهم، ومن ثَمَّ كانوا في موقع يسمح لهم بإملاء إنفاق الدول الأضعف بشكل يتناسب مع طلب السوق العالمي، وفي الوقت نفسه كانوا قادرين على إجبار أنظمة الدول العميلة – مثل

(1) Ibid., p. 22.

(2) Ibid., p. 23.

لمناقشة نقدية لأفكار بني صدر حول هذا الموضوع وغيرها من القضايا الاقتصادية، انظر:
Katouzian. "Shi'ism and Islamic Economics: Sadr and Bani Sadr" in Keddie (ed.). *Religion and Politics in Iran*, pp. 145: 165.

(3) Bani Sadr. Naft va Solteh, Op. cit., p. 25.

إيران – بالتركيز على مصالح السوق العالمي بدلًا من التركيز على أولويات السوق المحلي؛ ونتيجة لهذا فُرض نمط اقتصاد استهلاكي على حساب أي احتمالية لإدارة الاقتصاد المحلي بشكل يخدم المجتمع. ومن أجل ضمان مثل هذه العلاقة، كان من الضروري ضمان وضع الرأسمالية الغربية المسيطرة بالكامل على إنتاج البترول العالمي. ومن ناحية أخرى، فالشركات متعددة الجنسية تسيطر على التوزيع العالمي للبضائع الاستهلاكية، وبالتالي تستطيع زيادة أرباحها وتقليل خسائرها الناتجة عن أي اضطرابات سياسية في الدول التابعة لها[1]. وكانت الدول الاستعمارية – في الوقت ذاته – قد قضت على كل الأسس المادية لاقتصاد مستقل في الدول الخاضعة لسيطرتها، وخضعت كل المبادرات الاقتصادية في الاستثمار، والإنتاج والتوزيع والتسويق لسيطرة هذه القوى الكبرى. وكلما زادت درجة اعتماد وتبعية الدول المنتجة للبترول على الاقتصاد العالمي والقوى العظمي؛ قلت فرصتهم في تحقيق أي معدلات للاستقلال الاقتصادي.

إن إصرار بني صدر على التأكيد أن هذه الدراسة حول دور البترول في الاقتصاد العالمي هي الأولى من نوعها[2]؛ يُعَد دليلًا على كيف منعت القوى الغربية وتحكمت في نشر الحقائق والمعلومات بين الدول المنتجة للبترول. الواقع يخبرنا أن الدول المنتجة للبترول تحصل على ٢٠٪ فقط من أي زيادة في أسعار البترول، وأما النسبة الباقية ٨٠٪ فتذهب إلى الدول الصناعية[3] لو استطاعت الدول المنتجة للبترول توظيف البترول في داخل الدولة، بحصولهم فقط على ٢٠٪ من الإنتاج السنوي، لكانوا حصلوا على الدخل نفسه الذي يحصلون عليه الآن[4]، وكان بإمكانهم الحفاظ على مخزون البترول لديهم لخمس أضعاف المدة. فالوضع الراهن يمنع إدماج البترول في الاقتصاديات المحلية لهذه الدول، ولو استطاعت هذه الدول توظيف ٥٪ فقط من الإنتاج والاستفادة منها؛ لاستطاعت خلق آلاف الوظائف في الاقتصاد

(1) Ibid., p. 26.

(2) Ibid., p. 26: 27.

(3) Ibid., p. 28.

(4) Ibid., p. 29.

المحلي، بدلًا من مجرد الحفاظ على اقتصاد يعتمد على تصدير البترول فقط. في حالة تطبيق مثل هذه الإجراءات، فإن الاحتياطي البترولي الإيراني كان سيزيد من التقدير الحالي (٢٠: ٢٥ عامًا) إلى ٧٠٠: ١٠٠٠ عام[١].

مانيفستو البترول:

في ٢٣ مارس ١٩٧٣م، شارك بني صدر بشكل فعَّال في صياغة إعلان في باريس يدين سياسات الحكومة الإيرانية فيما يتعلق بتعاقدات البترول مع مجموعة من الشركات العالمية المنتجة للبترول[٢]. أدان هذا المانيفستو - الذي ظهر باعتباره جزءًا من كتاب (**النفط والسيطرة**) - الابتزاز الواضح للموارد الإيرانية، ودعا إلى إجراءات جوهرية في الاقتصاد السياسي للبترول؛ منها: إنهاء كل أشكال السيطرة الأجنبية على إيران أو ملكية احتياطي البترول الإيراني[٣]، ووجوب إعادة تقييم الاقتصاد الإيراني بشكل كامل، والتخلي عن شراء السلاح والمعدات العسكرية، وإعادة النظر في التوازن بين الاستيراد والتصدير، ووجوب العمل على تطوير صناعة بترول إيرانية محلية، بحيث أنه بحلول عام ١٩٨٠م يتوقف تصدير البترول الإيراني بالكامل.

ولتحقيق هذا يجب التوقف عن الاستثمار في الدول الصناعية، وتحويل هذه الاستثمارات إلى القطاع البترولي المحلي، كما تجب إعادة النظر في علاقة قطاع البترول بباقي قطاعات الاقتصاد الإيراني بحيث تسهم كل القطاعات في تقوية بعضها بعضًا، كما يجب أن تُقدَّر إنتاجية البترول الإيراني بشكل يتناسب مع المصالح الداخلية الإيرانية وليس حسب إملاءات الدول الصناعية الكبرى ومصالحها، ويجب الحفاظ على القوة العاملة الإيرانية من خلال اقتصاد قادر على تضمين قطاع البترول في داخل الاقتصاد كله، كما يجب إنفاق كل المدخولات المرتبطة بالبترول على النمو الاقتصادي حتى يتحرر الاقتصاد الإيراني بشكل نهائي من «مراكز السيطرة»[٤].

---

(1) Ibid., p. 29.

(2) Ibid., pp. 123: 128.

(3) Ibid., p. 124.

(4) Ibid., p. 126.

وفي كل المعاملات التجارية - سواء أكانت متعلقة بالبترول أم لا - فيجب على إيران أن تحرر نفسها من كل الروابط السياسية مع القوى المهيمنة، ويجب عليها أن تدخل في معاملات تجارية مع الدول التي تحترم استقلالها السياسي والاقتصادي. وفيما يتعلق بالنظام المالي، يجب ألا تعتمد العملة الإيرانية على مدخولات البترول أو على الدولار الأمريكي؛ فهناك احتياج لعلاقة مستقلة مع العملات العالمية، كما يجب على إيران أن تتعامل مع البترول كسلاح في يدها[١] قادر على تغيير التوازن القائم على مستوى العالم؛ حيث تستغل أغلبية الدول من القوى الصناعية. وشارك بني صدر كلًّا من مصدق وبعده الخميني في التأكيد[٢] على أنه لا يمكن الوقوف صامتين حين يتعرض الرخاء الوطني الإيراني والاستقلال للخطر.

يمكننا أن ندرك أهمية البترول في الاقتصاد العالمي للدول الصناعية الكبرى من خلال فهم إصرارهم على عدم تحقيق مثل هذه الآمال الكبرى. ويشرح لنا بني صدر، بالأرقام والرسوم البيانية والإحصاءات، أنه إذا قارنًّا نمو ٨ من كبار الدول الصناعية (بلجيكا، وفرنسا، وألمانيا الغربية، وإيطاليا، وهولندا، والسويد، وبريطانيا العظمى، والولايات المتحدة) في الفترات التالية (١٨٧٠: ١٩١٣م، ١٩١٣: ١٩٥٠م، ١٩٥٠: ١٩٧٠م، بالإضافة إلى عام ١٩٧٣م)؛ سنستنتج أن في المرحلتين الأخيرتين حدثت تطورات غير مسبوقة، ففي هذه الفترات حصل الاقتصاد الغربي على امتيازات ناتجة عن الثورة البترولية، واستطاع من خلالها تحقيق نمو اقتصادي تاريخي[٣]. ترتب على هذا الأمر تراكم ضخم في الثورة والخبرات في هذه الدول الصناعية، بالإضافة إلى ذلك فهناك أثر جانبي لمثل هذا التركيز الضخم للقوى الاقتصادية، وهو خلق مركب عسكري ضخم في الغرب؛ ولذلك فهناك ميكانزم ضخم جرت من خلاله ترجمة البترول الإيراني إلى رأسمال ضخم في الغرب[٤].

---

(1) Ibid., p. 127.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 145.

(4) Ibid., p. 178.

إن الوهم المرتبط بزيادة أسعار البترول لا يمثِّل إلا خطة خادعة لتسريع استنزاف الاحتياطي البترولي وتراكم الثروة في المجتمعات الصناعية[١]، وبما أن تكلفة إنتاج البترول في الولايات المتحدة تبلغ ١٥ ضعف تكلفة إنتاجه في الشرق الأوسط و٢٥ ضعف تكلفة إنتاجه في إيران[٢]، فإنه من الأنسب اقتصاديًّا الإبقاء على استغلال مثل هذه الدول. وعلى الرغم من أن هناك فرصًا مماثلة للاستغلال في مجال الطاقة النووية[٣]، أو الشمسية[٤]؛ ولكن الغرب لا يرغب في الاستثمار في مثل هذه المشروعات حتى ينتهوا من استهلاك كل المخزون في الدول غير الصناعية[٥].

ويخلص بني صدر في النهاية إلى إعلان درامي حول دلالة وأهمية البترول بالنسبة للدول الغربية، فيقول: «إذا كان للدول الغربية أن تنفق كل دخلها القومي لكي تستطيع إنتاج طاقة بديلة للبترول، فإنهم سيفشلون في إنتاج ما يكفي من الطاقة مقارنة بالبترول. هذا هو حجم وأهمية البترول بالنسبة للنمو الاقتصادي في الدول الصناعية. ولأكثر من عشرين عامًا، ستظل الدول الصناعية معتمدة على البترول ليس فقط فيما يتعلق بنموهم الاقتصادي لكن أيضًا لحياتهم اليومية»[٦]. يجب أن يكون هذا منبهًا لكل من الإيرانيين وباقي الشعوب المقموعة في الدول المنتجة للبترول، يجب عليهم أن يستيقظوا وأن يستخدموا البترول كسلاح في مواجهة مستبديهم.

إن مدخولات البترول التي يتم الحصول عليها من خلال بيع أغلى موارد الأمة لا يتم استخدامها من أجل تحقيق مزيد من النمو الاقتصادي، بل على العكس؛ يتم تحويلها مرة ثانية إلى الدول الصناعية من خلال عدد من الآليات. فبمجرد قرار تصدير البترول إلى الدول الغربية يُعَد نقلًا لرأس المال خارج الاقتصاد المحلي. بالإضافة إلى ذلك، فإن شركات البترول تمارس العديد من الضغوطات

(1) Ibid., p. 203.

(2) Ibid., p. 208.

(3) Ibid., p. 225.

(4) Ibid., p. 236.

(5) Ibid., p. 244.

(6) Ibid., p. 245.

على الدول المنتجة للبترول، سواء قبل أو بعد توقيع عقود الاحتكار والاستنزاف. ويشكِّل الاستثمار في الاقتصاديات الصناعية الغربية نسبة مهمة من مدخولات البترول، وتلعب مسائل مثل تراكم العملة الأجنبية في البنوك الخارجية، وزيادة الاحتياطي الأجنبي، والزيادة الهائلة في استيراد البضائع والخدمات، وشراء المعدات العسكرية الغربية؛ كل هذا يلعب دورا مهمًّا في إعادة توجيه مدخولات البترول للدول الصناعية.

ويخلص بني صدر إلى أنه منذ اعتماد الاقتصاد الصناعي على البترول، فقد افتقدت إيران الاستقلال الوطني الاقتصادي؛ إذ سيطر واستغل الغرب الموارد الطبيعية الإيرانية[1]، وتوقفت الصادرات تقريبًا، واستبدل استيراد البضائع الأجنبية بأي مشروعات مفيدة للاقتصاد المحلي؛ فبدلًا من الاستثمار في المواصلات والطرق والبنية التحتية الاقتصادية ونظم الضرائب والجمارك؛ حدث تغريب للنظام البنكي الإيراني، وانتشرت ثقافة استهلاكية، وتحوَّل كل شيء في إيران لخدمة المصالح الغربية. لم يكن تأثير هذا على الاقتصاد الإيراني فقط، بل تعداه للتأثير على كل من الشخصية والثقافة الإيرانية. ولم يستطع البترول الإيراني أن يكون له أي تأثير إيجابي على نمو الاقتصاد الإيراني، ولكنه أثَّر في نمو وتراكم الثروة والمال والخبرة في الدول الغربية الصناعية. وتقع مسئولية شرح هذه التأثيرات الكارثية، المرتبطة بسوء إدارة الاقتصاد والخيانة المباشرة والنضال من أجل تغيير هذه الحالة؛ على رأس الأجندة الثورية لكل الإيرانيين المسئولين[2].

القوة الأيديولوجية للاقتصاد التوحيدي:

يظهر تأثير الأيديولوجية الاجتماعية الماركسية على كل من النقاش حول الاقتصاد السياسي للبترول، والبرنامج المطلوب لإعادة تصميمه وتخطيطه بشكل يتناسب مع المصالح القومية الإيرانية، بالإضافة إلى الأجندة واللغة المستخدمة في الجانب الاقتصادي بالأيديولوجية الإسلامية؛ فقد كانت المسائل الاقتصادية وعلاقتها بالقضايا السياسية الأساس الذي أقام عليه بني صدر الاقتصاد السياسي

(1) Ibid., p. 331.

(2) Ibid., p. 364.

للثورة. ويؤدي تبنِّي اللغة والفهم الماركسي إلى ضرورة أن تبحث الأيديولوجية الإسلامية عن تأسيس مقولاتها الاقتصادية على الشرعية. وعلى الرغم من أن كلًّا من مطهري والطالقاني قد وجَّها بعض الاهتمام بالمسائل الاقتصادية، فإن بني صدر هو من ناقش القضايا الاقتصادية بالتفصيل.

إن اهتمام بني صدر بالمسائل الاقتصادية اهتمام أكبر بتطوير الأيديولوجية الخاصة بالأجندة السياسية عن أن يكون اهتمامًا بالجوانب النظرية للاقتصاد السياسي، ويُعتبر بعض من أفكاره في الاقتصاد السياسي الإسلامي بصفتها آلية لتحقيق الوحدة العالمية تحت اللواء الإسلامي. ويمكننا أن نرى أفكاره حول «عالمية الأرض والموارد الطبيعية» وآماله حول «عالمية الطبيعة على أساس الإسلام»[1]؛ مفسِّرة لمقولات الأيديولوجية الإسلامية وقادرة على تحويلها إلى «اقتصاد رومانسي»[2]، ولكن على الرغم من هذا الطابع الرومانسي على مستوى اللغة والمنطلقات، فإن الاقتصاد السياسي الذي طوَّره يُعَد جزءًا من مجهود ضخم لتحويل الإسلام وتصويره على أنه النموذج الأسمى للنظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. هذه الجهود موجَّهة بالأساس لمقاومة قوتين على جبهتين متزامنتين؛ هما: الوضع القائم بكل سياساته غير العادلة، والبديل الماركسي بكل جاذبيته الثورية. ولكن حتى هاتين الأجندتين غير الظاهرتين تعكسان في حقيقة الأمر الفكرة الرئيسية الوحيدة التي تتضمن النظر للتشيع على أنه «أيديولوجية حقيقية».

إن نسخة بني صدر حول الاقتصاد السياسي، التي يطوِّرها من موقعه المتسامي المعتمد على العلم، يكون الله فيها هو المالك الوحيد لكل الأشياء[3]. فهناك هذه المرحلة الشاعرية في ظل غياب أي سيطرة إنسانية على القوة، فإن الله – سبحانه وتعالى – خلق وبارك، واستخدم الإنسان هذا الخلق بحرية وبفضل من الله، ثم تدريجيًّا بدأت تظهر هذه المراكز المصطنعة للقوة، التي سيطرت على ما هو مخلوق من الله لصالح البشرية جمعاء.

(1) Katouzian. Shi'ism and Islamic Economics: Sadr and Bani Sadr, Op. cit., p. 147.

(2) Ibid., p. 146.

(3) Ibid., p. 147 ff.

وفي هذا السياق، يحاول بني صدر خلق هذه الدولة المثالية القائمة على الاقتصاد التوحيدي. في ظل هذه النعمة والبركة الإلهية وفي تلك الدولة المثالية، سيحكم الاقتصاد التوحيدي وستقوم الملكية على عنصر العمل البشري. في الأصل تعود ملكية كل الأشياء إلى الله، ولكنَّ هناك حقًّا نسبيًّا في الملكية مرتبطًا ببذل الجهد والعمل[١]. وهناك نكهة من الفكر الماركسي وراء أفكار بني صدر، الذي يقارب بين فكرة البروليتاريا وعلاقتها بملكية الأرض، فيرى أن الملكية هي حق للعاملين في هذه الأرض. ويبدو من الواضح أن كل أفكار بني صدر في الاقتصاد السياسي هي مجرد ترجمات لأجندة أيديولوجية، وكما قيل: «يحاول بني صدر تجنُّب الإجابة عن أسئلة محددة، أو التعامل مع القضايا الغريبة التي من شأنها أن تضعف من النبرة الراديكالية لخطابه»[٢]، وقد كان تركيزه في الخطاب بشكل أكبر على الجوانب الأيديولوجية من أجل استخدامه في تعبئة الجماهير، وليس رسم برنامج اقتصادي واقعي.

في مواجهة العمال أو الوجه الآخر لهم تقف القوى الرأسمالية، التي يمتلك بني صدر تصورًا سياسيًّا لهم. وكان دائما «واعيًا بالجوانب الأيديولوجية لمثل هذه القضايا»[٣] أكبر من الاهتمام بتعقيد الجوانب الاقتصادية، ومن ثَمَّ فقد رفض الاعتراف بأن رأس المال هو مجرد تراكم للعمل؛ فالثروة المتراكمة ورأس المال متجسدان في شخص التاجر الرأسمالي، والعمل متجسد في شخص العامل. وفي محاولته للتقريب بين الفكر الاقتصادي السياسي للاشتراكية والمبادئ الإسلامية، ينحو بني صدر دائمًا تجاه فهم التوازن بين رأس المال والعمل وتحويله في اتجاه العامل، ولكن مشكلته «التي هي السبب الحقيقي وراء العديد من الثغرات وعدم التناسق في أفكار الاقتصاد السياسي الخاصة به»[٤] تنبع من حقيقة أن الإسلام يعترف بالملكية الخاصة؛ ولذلك فكان من الضروري توفير أساس شرعي للملكية الخاصة في الإسلام مبني على أساس أيديولوجي إذا كان الهدف مواجهة التحدي الماركسي.

---

(1) Ibid., p. 149 ff.

(2) Ibid., p. 152.

(3) Ibid., p. 153.

(4) Ibid., p. 154.

وفي تقدير بني صدر، فإن تراكم الثروة مسألة خاطئة من حيث المبدأ؛ فالتراث الإمامي يخبرنا بالكثير عن منع تراكم الثروة[1]، هذا الخطاب في حقيقة الأمر يدعم رغبة بني صدر في الاستناد إلى مبرر أيديولوجي يعتمد بشكل أساسي على الإيمان والعقيدة بشكل أكبر من كونه يتبنَّى منطقًا اقتصاديًّا. فهناك العديد من التحديات الجادة لأفكار بين صدر الاقتصادية الأيديولوجية من وجهة نظر الاقتصاد السياسي[2]، ولكن هذا موضع نقاش أكاديمي غير ذي صلة مباشرة بمحاولة خلق وتنظيم مفهوم «الاقتصاد التوحيدي» المرتبط بالأيديولوجية الإسلامية والثورة من ورائها. بالمنطق نفسه، ومن أجل السيطرة والإدارة الفعالة للاقتصاد التوحيدي، يقترح بني صدر دولة شمولية. هذه الدولة ستكون مسئولة عن التوزيع المتساوي للدخل، والعدل، وما يرتبط بهذا من موارد قومية. وفي النهاية هناك مسافة صغيرة للغاية بين مثالية هذه الدولة وبين صياغة مانيفستو إجرائي.

رأس المال باعتباره تراكمًا للعنف:

يُعَد فهم بني صدر لفكرة الاقتصاد التوحيدي امتدادًا لأفكاره الأصلية المعتمدة على الصوفية والمثالية التي ترفض العنف ودوره الأساسي في تعريف أي إمكانية للفعل السياسي الجمعي. يرى بني صدر أن «الاقتصاد هو علم النضال في مواجهة الندرة»[3]، ولكن الندرة التي يجب أن يناضل الناس ضدها ليست الندرة الطبيعية، فقد خلق الله ما يكفي في كل الأشياء[4]، فالندرة هي مرض اجتماعي؛ لذلك فالاقتصاد هو علم النضال في مواجهة هذه الندرة المخلوقة بشكل اصطناعي. وانطلاقًا من هذا، يجادل بني صدر قائلًا إن رأس المال لا يمكن اعتباره سمة جوهرية أو أصلية

(1) Ibid., p. 154: 155.

(2) Ibid., pp. 157: 158.
Melamid. “The Geographical Pattern of Iranian Oil Development” in Korterpeter (ed.). Op. cit., pp. 23: 47.

(3) Bani Sadr. *Eqtesad e Towhidi*, p. l.
لمزيد من التفاصيل والمناقشة النقدية حول الأفكار الاقتصادية الإسلامية المعاصرة وعدم مناسبتها، انظر:
Kuran. *Behavioral Norms in the Islamic Doctrine of Economics.*

(4) Bani Sadr. Eqtesad e Towhidi, Op. cit., p. IV.

في التفاعلات الاقتصادية؛ حيث يؤثِّر على كل الأشياء. وتشكِّل هذه الأمور رؤيته وطريقته في رفض الرأسمالية أو سيادة رأس المال في الإنتاج الاقتصادي.

تظهر أربعة أشكال رئيسية من العنف في داخل كل تجمُّع مؤسسي بشري؛ في الاقتصاد: رأس المال، وفي السياسة: القوة، وفي المجتمع: العلاقات الاجتماعية المبنية على استخدام القوة البدنية، وفي الدين (أو الأيديولوجية): منظومة من المعتقدات التي تضمن استمرار مثل هذا الشكل من علاقات القوة. وما دام «التوازن الإيجابي» حاكمًا لمثل هذه العلاقات؛ فلن يكون هناك مهرب من علاقات السيطرة والاستغلال الموجودة في قلب هذه المجالات. ولكي نستطيع كسر هذه الحلقة، يجب علينا أن نعود إلى حالة «الطبيعة»[1]، التي نستبدل فيها القيم الروحية الأصلية بالقيم المستوردة. فالاقتصاد المؤسَّس على التوازن الإيجابي لن يقود إلا إلى استغلال الأغلبية للأقلية، ولكن الاقتصاد المؤسَّس على التوازن السلبي فسيقود البشرية لتحويل مكاسبها المادية لفضائل أخلاقية، وهو الأمر الممكن تحقيقه في ظل الاقتصاد الإسلامي. «وهو ما من شأنه أن يفتح الدوائر المغلقة ويمكِّن الإنسانية من استعادة روحانياتها التي فقدتها. هذه الاقتصاديات هي علم النضال ضد الأنظمة المؤسَّسة على العنف البدني، التي تضيف ندرة فوق ندرة»[2].

بهذا المعنى، يتضمن الاقتصاد التوحيدي الخاص ببني صدر ضرورة وجود انفراجة ثورية[3]، فقد حَرَم كل من تراكم الثروة والملكية الخاصة ملايين الناس من الحقوق الطبيعية الخاصة بالعمل والإنتاج، وقد قدَّم الإسلام الطريق لتحويل هذا التوازن الإيجابي إلى توازن قُوى سلبي يتم فيه إهدار طاقة البشر لمحاولة الموازنة بين القوى المتعارضة ومحاربة الطبيعة.

عبر التاريخ الطويل كان هناك دائمًا تراكم للقوة في مراكز السيطرة، وقد استطاع هذا التراكم التوسع وفرض مبادئ الطاعة الاقتصادية والسياسية. تنبع مراكز السيطرة هذه من الجشع والتركيز المتزايد للثروة، وبشكل حتمي تتحول هذه المراكز إلى

(1) Ibid., p. VI.

(2) Ibid., p. IX.

(3) Loc. Cit.

علاقات عدائية مع بعضها بعضًا. ويمكننا القول إن هناك أربع صفات أساسية موجودة في كل أشكال السيطرة[١]:

١) حيث تقوم القوى المسيطرة بمحاولة استيعاب وهضم القوى الخاضعة للسيطرة.

٢) تدخُّل القوى الخاضعة في عملية حتمية للتفكك الذاتي بمجرد ما تبدأ في الاهتمام بالاحتياجات الخارجية المرتبطة بالقوى المسيطرة.

٣) يتم تأسيس علاقة مستمرة من عدم المساواة بين كل من القوى المسيطرة والقوى الخاضعة.

٤) تكون النتيجة الأخيرة لكل القوى المسيطرة هي الدمار الذاتي.

نجد أن هناك وجودًا استثنائيًّا تاريخيًّا لهذه المراكز ومراكمتها لمصادر القوة المادية الخام. يستطيع التوازن السلبي المبني على الإسلام الوصول لمرحلة نفي كاملة لكل الأفكار المرتبطة بالسيطرة[٢] في المرحلة الانتقالية، يجب على الأشخاص الخاضعين لنظام قمعي أن يرفضوا الانصياع لأي محاولة من قِبل مثل هذه الأنظمة لادعاء الشرعية وتأسيس حكمهم. وتُعَد مسألة تركيز الثروة ورأس المال هي الممارسات الأوضح الخاصة بالأنظمة الاستبدادية سياسيًّا، فهناك شبكة واسعة من الاستغلال الاقتصادي التي تسهم في بقاء السيطرة السياسية. ويقدِّم الإسلام طريق الخلاص الوحيد الذي يرفض شرعية مثل هذه الأنظمة الاقتصادية الاستغلالية، ويسعى إلى تأسيس العدالة السياسية والاقتصادية[٣].

يعارض الإسلام تراكم رأس المال (القوة) من خلال عدد من الإجراءات المتكاملة التي تُعنى بالاحتياجات الإنسانية المختلفة. ويعارض الإسلام استخدام القوة باعتبارها المصدر الأساسي للملكية على كل من المستويات السياسية،

(1) Ibid., pp. 26: 33.

(2) Ibid., p. 44.

(3) Ibid., p. 108; Bani Sadr. *Dar Islam Asas Kar ast nah Sarmayeh*.

والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية[1]. وانطلاقًا من مبدأ أن الله هو المالك الأول؛ فإن الإسلام يحوِّل شرعية الملكية القائمة على القوة البدنية إلى العمل، الذي هو السبب الأصلي الحقيقي للملكية. فالعمل هو أساس أي علاقة نظمها الله في خلقه، ومن ثَمَّ فيجب أن يكون العمل هو الأساس الذي يحكم العلاقة بين البشر. وانطلاقًا من هذا المنطق، فيجب أن تكون علاقة الإنسان مع الأشياء التي يقوم بإنتاجها أو خلقها قائمة على العمل وليس تراكم رأس المال[2]. وتؤشر أولوية العمل في مثل هذه العلاقات على المبدأ الأساسي في الاقتصاد الإسلامي، الذي يُرجع فكرة الملكية لله وحده؛ فلا يوجد شريك لله في هذا الأمر لا على أساس فردي أو جمعي، ولكن الله يفوِّض هذا الحق في الملكية بناءً على فضائل مرتبطة بمخلوقاته[3]. ويشكِّل الاعتراف بهذه المسألة إنكار أي حق في الملكية قائم على الأفراد. ويستتبع هذا الاعتراف بالمبدأ الإسلامي التزامًا بالنضال السياسي حتى يتحقق الاقتصاد التوحيدي القائم على رفض التوازن الإيجابي بين رأس المال والقوة السياسية.

يحاول بني صدر من خلال فكرة الاقتصاد التوحيدي تقديم الطرق المحددة التي يمنع من خلالها الإسلام تراكم الثروة والاستغلال المستمر للعمال. ومن خلال فهمه وترجمته للإسلام، يرى أنه يمنع تشكُّل ونمو مراكز مستقلة للقوة المراكمة[4]. فالإسلام يوجه المؤمنين به إلى عدم الخضوع للسيطرة الاقتصادية والاجتماعية، ومن ثَمَّ توطين صفات ثورية في داخل جماعة المؤمنين، كما سعى الإسلام إلى تهذيب صفات الجشع لدى الأثرياء وفي الوقت نفسه إعداد الأسس المادية والأيديولوجية للنضال ضد الاستغلال السياسي والاقتصادي. وقد قدَّم لنا الإسلام هذه المبادئ معترفًا بالطرق المختلفة التي تحاول من خلالها مراكز القوة أن تعزز حكمها القائم على الاستغلال والفساد. وفي هذا السياق يمكننا أن نرى الضرائب القائمة على المبادئ الإسلامية، كالزكاة والخمس، باعتبارها طرقًا مؤسسية لتعديل

(1) Ibid., p. 111.

(2) Ibid., p. 126.

(3) Ibid., p. 161.

(4) Ibid., p. 176.

النمو في القدرة الاقتصادية في داخل جماعة بعينها[1].

يعترف الإسلام – وفقا لبني صدر – بالملكية الخاصة بدرجة محدودة[2]، ويقدِّم لنا تفسيرًا فقهيًّا لاهوتيًّا لمثل هذا الأمر؛ فالإنسان هو خليفة الله على الأرض، وهو ما نعرفه من القرآن، ولكن لهذا الإنسان هوية اجتماعية وشخصية، وتسبق هويته الاجتماعية هويته الشخصية، ومن ثَمَّ ففي هذا السياق[3]، وحينما يتعلق الأمر ببعض أشكال الملكية، فإن الملكية الخاصة هي أمر غير مقبول. وفي أحيان أخرى فإن الملكية الجماعية هي أيضًا أمر غير مقبول[4]. لا يتعلق فهم بني صدر بفكرة المجتمع بالمجتمع الإسلامي فقط، بل إن هناك إشارات إلى أنه يقصد كل المجتمعات الإنسانية[5]، وفي هذا السياق نلمح تأثير الأفكار الإمامية في أفكار بني صدر الاقتصادية اللاهوتية، فالعنصر الحاسم في داخل المجتمعات القائمة على العلاقة بين الله والبشر، والقادر على تحديد المقبول في الملكية الخاصة أو العامة، هو فقط الإمام[6].

أسس النظرية السياسية الإمامية لبني صدر:

من هو الإمام، وما مسئولياته السياسية؟ في وسط أفكار بني صدر حول الاقتصاد التوحيدي نلمح آثارًا لنظرية حول القيادة السياسية في داخل المجتمع الشيعي. يمكننا تتبُّع نظريته الإمامية إلى أفكاره الفقهية (المنطلقة من الاجتماع والأنثروبولوجيا)، التي تنعكس في أفكاره الاقتصادية المتركزة بشكل أساسي على مسألة الملكية.

فالله هو الأول والآخر والمالك الأوحد لكل الأشياء[7]، والإنسان هو أشرف المخلوقات، وهو خليفة الله على الأرض. والشكل الوحيد للملكية المشروعة هي

---

(1) Ibid., pp. 204: 207.

(2) Ibid., pp. 221: 222.

(3) Ibid., p. 228.

(4) Loc. Cit.

(5) Ibid., p. 231.

(6) Ibid., pp. 231, 239.

(7) Ibid., p. 239.

التي تتم في سياق فهم الملكية المطلقة لله. ويستطيع الإنسان ادعاء الملكية الخاصة أو العامة باعتبارها امتدادًا لنعمة من الله. وأي شكل من الملكية لا يراها باعتبارها منحة من الله، فهو بالضرورة مؤسَّس على القوة، ومن ثَمَّ سيؤدي في النهاية إلى الاغتراب[١]، وحينما يتعلق النقاش بالأسئلة المهمة حول الملكية العامة والخاصة؛ فإن بني صدر يفترض شكلًا للعلاقة بين الله والمجتمع والإنسان تكون فيها الغلبة للتوجهات والخصائص العامة للإنسان على حساب الأبعاد الشخصية. وينتج عن هذا أولوية وأسبقية المسائل العامة على المسائل الشخصية، التي هي في جوهرها ذات طبيعة عالمية وليست شيعية مثلًا. ولكي نصل إلى قرار يتعلق بأفضلية الملكية العامة أو الخاصة، يرى بني صدر أهمية وجود إمام[٢]، وتنبع أهمية وجود هذا الإمام من قدرته على تحويل العلاقة بين الله والمجتمع والفرد إلى شكل إجرائي، وعملي، وفعَّال، وشرعي.

وفي انتقالنا من مستوى الله إلى المجتمع إلى الإنسان، نلاحظ انخفاض الحق في الملكية المطلقة؛ فالله له الحق في الملكية المطلقة بشكل أكبر من المجتمع، والمجتمع بشكل أكبر من الفرد[٣]، والعلاقة بين الفرد والمجتمع علاقة مادية تترجم نفسها من خلال حقوق ملموسة وإمكانيات تتعلق بالملكية وتنظيمها. لكن الله الذي هو الحقيقة المتعالية؛ فهو لديه ممثله التنفيذي (أي الإمام) الذي يملك الحق في التصرف نيابة عن الله في ادعاء الحق في الملكية. ويأتي من بعده – فيما يتعلق بتنظيم الحق في الملكية – كل من المجتمع، ثم أخيرًا الإنسان.

يؤكد لنا بني صدر وعيه بأن الجانب الذي يركز عليه في هذه المناقشة هو البعد الاقتصادي للعلاقة بين الله والمجتمع والإنسان[٤]، وهناك جوانب مختلفة أخرى لمثل هذا النمط من العلاقة. ويتمثل البعد السياسي بشكل واضح في العلاقة التي تشير إلى سمات الإمام وحدود سلطته باعتباره الممثل التنفيذي لله. وباعتبار

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., pp. 239: 240.

(4) Ibid., p. 239.

الإمام ممثلًا لسلطة الله العليا على الأرض، فلا يمكن تقييد ممارسته لهذه السلطة على المجتمع الشيعي أو الإسلامي فقط. فيؤكد بني صدر أن الإسلام «ليس امتيازًا حصريًا للعرب أو الفرس، ولكنه نظام لكل الإنسانية، ولهذا فهو ليس مقيدًا بزمن معين، ولكنه صالح لكل الأزمان»[1]. فسياق سلطة الإمام في المجال السياسي، كما في غيره من المجالات (باعتباره وكيلًا عن الله والمتحدث باسمه) هو العالم كله، وهو مسألة غير مقيدة بالزمن.

ولكن من يكون هذا الإمام ذو السلطة الواسعة التي تتطلب الطاعة من العالم بشكل عام؟ باعتبار بني صدر شيعيًّا مؤمنًا، فلا بُدَّ أنه كان يستعيد صورة الأئمة الاثني عشر خلفاء الرسول، والذين تنبع سلطتهم من المذهب الشيعي الاثني عشري. ولا يمكن لبني صدر أن يناقش كل أفكار الإمامة والاقتصاد إلا في ضوء فكرة الإمام الثاني عشر (الغائب). وخلال كل هذه المناقشات يتحدث بني صدر عن الإمام بيقين مبني على إيمانه وقناعته الدينية بوجود مثل هذا الشخص المعصوم، لكن لا يوجد أي إشارة واضحة أو عامة لكونه يطابق مثل هذا التصور عن الاقتصاد التوحيدي مع أي من الأئمة المعصومين الاثني عشر.

يُذكر أن بني صدر هو أول من استخدم لفظ الإمام لوصف الخميني[2]، ويضع هذا إمكانية قوية لتأثير فكرة الانتظار المحورية في الفكر الشيعي على نظرة بني صدر للإمام ومركزيته في إطار نظريته الاقتصادية التوحيدية. ما يدعم هذه الاحتمالية هو فكرة بني صدر حول الاقتصاد التوحيدي باعتباره نموذجًا اقتصاديًّا يهدف إلى إعادة ظروف الإنسان المادية والروحية لأصولها الإلهية؛ فالتعدد قد أضر بالبشرية، وما نحتاجه هو العودة إلى حالة الطبيعة الأولى حينما كانت تسود قيم التناغم والوحدة، ويمكن للأئمة باعتبارهم ممثلين لإرادة الله أن يقوموا بتسهيل عملية العودة هذه.

إن هذا الميكانزيم الداخلي المرتبط بالانتظار في قلب اقتصاد بني صدر الديني، والقائم على المبادئ الإمامية، يشكِّل حالة من التناغم الكامل مع الروح العامة لأفكاره الشيعية ودقائقها، ومن ثَمَّ يفترض شخص الإمام الغائب وجود معنى

(1) Ibid., p. 235.

(2) See Deldam. Enqelab beh Ravayat e Enqelab-sazan, Op. cit., p. 155.

نموذجي يتجاوز التطابق المذهبي الشيعي مع شخصية ميتافيزيقية بعينها. وفي هذا التصور النموذجي، يصبح الإمام الغائب هو الصورة الأسمى الشرعية لإعادة بعث الإسلام، التي يمكن أن تتجسد في أي شخص، ومن ثَمَّ فإطلاق بني صدر لفظ «الإمام» على الخميني هو النتيجة الطبيعية والحتمية ليس فقط على قناعاته الشيعية، ولكن أيضًا وبشكل أهم، ضرورة دينية في داخل مرجعية الاقتصاد التوحيدي.

فإمام بني صدر هو العنصر الفاعل في قيادة ثورة عالمية دائمة. وفي إطار حواره الدائم مع الماركسية ودعواها بقدرتها على خلق مجتمع لا طبقي[١]، يقدِّم لنا بني صدر نظرية إسلامية حول الثورة الدائمة التي يطلق عليها «الإحياء الدائم»[٢] في هذه الحالة يرى بني صدر أن هذه المجتمعات يقودها الإمام وتتطور من خلال سلسلة من المراحل الاقتصادية والسياسية قبل أن يستطيعوا الوصول إلى الاقتصاد التوحيدي. والهدف الأساسي لهذه الثورة الدائمة هو معارضة والقضاء على تركيز العنف والاستغلال الاقتصادي المركَّب، ولا تعترف هذه الثورة بالحدود الطبيعية أو السياسية[٣].

إن المطابقة التي أحدثها بني صدر بين الإمام وشخص من خارج الأئمة المعصومين قد بُنيت على توسيع نطاق المفهوم الذي قام به بني صدر لكي يضم إليه الانخراط الثوري النشط، فهذا التصور للإمام يلعب دورًا مهمًّا في نظرية بني صدر الاقتصادية، خاصة فيما يتعلق بقضايا الملكية[٤]، وهو يلعب دورًا مهمًّا ومستمرًّا في

---

(1) Bani Sadr. Eqtesad e Towhidi, Op. cit., pp. 243: 244.

لتحليل قُدم بعد الثورة حول طبيعة الاقتصاد السياسي في إيران، انظر:

Clawson, "Islamic Iran's Economic Politics and Prospects", Turner. "Iranian Oil Workers in the 1978: 1979 Revolution" in Nore and Turner (eds.). Oil and Class Struggle, Op. cit., pp. 272: 292.

Razavi and Vakili. The Political Environment of Economic Planning in Iran 1971: 1983, Op. cit., pp. 101: 122.

(2) Bani Sadr. Eqtesad e Towhidi, Op. cit., p. 247.

(3) Ibid., p. 250.

(4) Ibid., p. 257.

قيادة المجتمع نحو الطريق القويم[1]. ويؤكد بني صدر أن هذا الإمام يتولى سلطة محددة قبل الوصول «إلى المجتمع المثالي المتسامي الخاص بإمام الزمان»[2]، أو الإمام الغائب. فوظيفة إمام بني صدر تجري ممارستها في سياق تاريخي معين حتى يعود الإمام الغائب، فهو لديه «سلطة مطلقة نسبية»[3] على وسائل الإنتاج مثلًا. وباعتباره مالكًا لكل المسائل العامة، فيوجِّه بني صدر هذا الإمام إلى الإنفاق من هذا الدخل على السلع العامة[4]، ويجب على هذا الإمام الامتناع عن أي تحيزات. ويذكر بني صدر «أنه في حال كونه عربيًّا، فلا يمكنه أن يعطي ملكية غير العرب للعرب، وإذا كان غير عربي (أي إيرانيًّا) فلا يجب عليه أن يضع الإيرانيين فوق الآخرين، كما لا يمكن أن يسمح بأن يكون اختلاف المذاهب الدينية مسببًا للتمييز والانحياز»[5]، وتوضح لنا هذه الملاحظة الأخيرة أن بني صدر لم يمتلك أي فهم شيعي فقهي لفكرة الإمام، فكل الأئمة الشيعة كانوا في الحقيقة عربًا.

سيقود إمام بني صدر كل الإنسانية للوصول إلى النموذج الإسلامي المثالي؛ حيث تنتهي كل مظاهر العنف المتعددة لصالح الوحدة والتناغم[6]. وفي هذه الحالة المثالية هناك دين واحد تنتهي فيه كل أشكال الكره وعدم المساواة، وتتناغم كل مصادر المعرفة، وتتحد الطبيعة، وتنتهي الطبقات، ويصبح الاقتصاد توحيديًّا، وتتناسب العلاقة بين القائد والمجتمع، ويتم تحقيق السلام العالمي.

أولوية الاقتصاد:

للرد على المقولات الماركسية الخاصة بأولوية الاقتصاد والعناصر الاقتصادية، قام بني صدر بتطوير نظرية متكاملة دينية وإمامية واجتماعية وأنثروبولوجية حول فكرة العمل، ووسائل الإنتاج، ورأس المال، والملكية العامة والخاصة. واستمد

---

(1) Ibid., p. 262.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

(4) Loc. Cit.

(5) Ibid., p. 264.

(6) Ibid., p. 317.

مفرداته الاقتصادية بشكل كامل من الماركسية، بعد دمجها بالآيات القرآنية والمعرفة الإسلامية ذات الصلة. ونبع هذا اللجوء لمفردات الخطاب الماركسي من محاولة لمواجهة تصاعد الأيديولوجية العلمانية والدعوة لتبنِّي خطاب إسلامي بديل. ولكن بشكل يتجاوز التداعيات المباشرة المرتبطة بالاقتصاد التوحيدي وعلاقته بالأيديولوجية الإسلامية؛ فإن هذه النظرية تخلق مساحة يمكن للقيادة الروحية العليا (التي يسميها الإمام) أن تحتلها، ففهمه لهذا الإمام هو أكبر من مجرد مفهوم ديني، فهو استجابة لاحتياج اقتصادي.

ويحاول بني صدر ترجمة النظرة الماركسية الاقتصادية الاختزالية في داخل نسخته للأيديولوجية الإسلامية، ومن ثَمَّ يعطي الإمام مركزية باعتباره احتياجًا اقتصاديًّا، فهذا الإمام لا ينبع من قلب الأساس الفقهي للتشيع الاثني عشري، ولكن من القلب المادي لنظرية بني صدر الاقتصادية. فقدرة هذا الإمام تنبع من قدرته على التحدث باسم الله، وبما أنه مكلَّف على مستوى العالم فلا بُدَّ أن يكون مشغولًا بالكون كله، وأن تكون سياساته عالمية، وثورته دائمة، ووجوده متجاوز الزمن. هناك محاولات يائسة من أفكار بني صدر الليبرالية لكي يحد من سلطة وقوة الإمام المطلقة، وأولوية إرادته. ولكن بوجود الله في المعادلة، فإن العالم يصبح المجال المفتوح أمامه، والأبدية مساحته، والاقتصاد هو مساحة عمله؛ فإمام بني صدر لا يعترف بسقف أو حدود لقدراته، ولا يعتمد على المنطق، ولا الزمن يحده ولا الحدود، ولا يوجد أي قيود على قوته.

مدرسي: النموذج الثوري:

كان بني صدر مدركًا أهمية البحث عن نموذج تاريخي ملهم من التاريخ القريب ومُنتمٍ لقلب التجربة الإمامية، فمن دون مثل هذا النموذج لم يكن للنموذج المبني على الخبرة الإمامية أن يستطيع القدرة على بناء صلة ما مع الواقع المعيش. وفي خريف ١٩٧٩م، قام بني صدر بنشر نص يعيد فيه تأسيس صورة ثورية لواحد من رجال الدين المنتمين إلى الجيل السابق، ولكنه ما زال حاضرًا في الذاكرة الحية لجمهوره المستهدَف. ويعلم كل المنظرون أهمية ليس فقط تقارب النماذج التي يرجعون إليها مع التاريخ المعيش، ولكن أيضًا أهمية البعد الأسطوري في صنع النموذج الثوري.

كان السيد حسن مدرسي (١٨٧٠: ١٩٣٧م) نموذجًا لرجال الدين النشطاء في الثورة الدستورية وفي بداية الحكم البهلوي. قضى سنواته الدراسية ما بين إيران والعراق؛ حيث درس على يد أعلام الفكر الشيعي، وقد عاد إلى وطنه بعد ذلك حيث قام بتدريس الفقه لعدد من السنوات في أصفهان، وانتُخب لعضوية البرلمان الإيراني، وفي عام ١٩٢٦م نجا من محاولة اغتيال. ونتيجة نشاطه الكبير في السياسة في بداية العهد البهلوي، يعتقد الكثيرون من أتباعه أنه سُمِّم من قِبل نظام الشاه في داخل السجن.

كتب بني صدر كتابه عن مدرسي في خريف ١٩٧٦م بمناسبة الذكرى الخمسين على حكم الأسرة البهلوية[١]، وأهدى هذا العمل إلى آية الله خميني (الذي كان في المنفى)، ولغيره من رجال الدين الثوريين مثل آية الله الطالقاني. وذكر ناشر هذا الكتاب (الذي حافظ على إخفاء هويته) أن هذا النص في نسخته الأصلية المطولة قد تم حذف أجزاء كبيرة منه وإضافة بعض التوضيحات الخاصة بالسياق التاريخي[٢].

مسح اقتصادي وسياسي وطبيعي لإيران:

يستهل بني صدر هذا النص الخاص بذكرى مدرسي بإجراء مسح مطوَّل للتاريخ الطبيعي والسياسي والاقتصادي الإيراني. ففيما يتعلق بالجانب الاقتصادي؛ يناقش بني صدر تأثير دخول إيران في الإمبراطورية الإسلامية على منحها فرصة تاريخية في أن تصبح قوة تجارية كبيرة. فما بين القرنين التاسع والسابع عشر، كانت إيران مركزًا تجاريًّا مهمًّا في قلب العالم الإسلامي[٣]، وفيما بين القرنين العاشر والثالث عشر كانت إيران في قمة قوتها التجارية، وهي المكانة التي لم تحصل عليها إيران قبل هذا التاريخ أو بعده. وحتى في الفترة التي أعقبت الغزو المغولي في القرن الثالث عشر، حافظت إيران على الرخاء الاقتصادي، ولكنه كان يتحول تدريجيًّا بعيدًا عن باقي مكونات السوق الإسلامي. وقد أسهم البازار (السوق) باعتباره مركزًا

(1) Bani Sadr. *Moqe'iyyat e Iran va Naqsh e Modarres*, p. I.
Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op. cit., pp. 45: 46.

(2) Bani Sadr. Op. cit., pp. A: B.

(3) Ibid., p. 3.

تجاريًّا مستقلًّا ومزدهرًا في تدعيم ماكينة الاقتصاد الإيراني؛ فقد كانت المعاملات التجارية تتم من خلال نظام تلقائي ومؤقت يشكِّل عصب النظام النقدي والبنكي[١]. ومنذ العصر الصفوي جرى بشكل تدريجي قطع صلات إيران بشبكة تحالفاتها الاقتصادية الطبيعية (أي العالم الإسلامي) ودخلت بشكل مباشر تحت النفوذ الغربي[٢]. تزامن مع هذه الهيمنة الاقتصادية تزايد تأثير «القيم الغربية الاستبدادية»[٣] التي سلبت الثقافة الإسلامية من إيران. وبينما كانت تتحول إلى جزء لا يتجزأ من الاقتصاد الغربي، كانت إيران تفقد تدريجيًّا مصالحها الاقتصادية. وهذا التفكيك للأراضي الإسلامية هو الهدف الحقيقي للحروب الصليبية[٤]. وبعد مرور كل هذه السنوات، استطاع الغرب تحقيق أهدافه من الحروب الصليبية، فالوضع الحالي في كل من شكل قوة العمل، والاستثمار الرأسمالي، والسياسات النقدية، والتعاملات التجارية، وسياسات الاستيراد والتصدير؛ يكشف لنا أنها كلها في خدمة المصالح الغربية، وقد استطاعت هذه القوى من خلال استغلال البترول الإيراني أن تدمر اقتصادًا ناميًا ومؤهلًا للتطور. بالتزامن مع هذا التفكيك للاقتصاد الإيراني وإخضاعه لاقتصاديات الغرب، تكونت جماعات اجتماعية تهدف إلى اختراق الثقافة الإيرانية وتحقيق السيطرة السياسية للثقافة المهيمنة[٥].

يرى بني صدر أن هناك نتيجة سياسية مباشرة ارتبطت بهذا النوع من التطور الاقتصادي[٦]، ولقرون طويلة كانت إيران واحدة من ضمن اثنتين أو ثلاث من القوى العظمى الدولية[٧]، ولم يستطع كل من غزو الإسكندر أو العرب أو المغول التأثير سلبيًّا على هذه المكانة. ولكن منذ العهد الصفوي، بدأت إيران في خسارة وضعها

(1) Ibid., pp. 5: 6.

(2) Ibid., p. 7.

(3) Ibid., p. 8.

(4) Ibid., p. 12.

(5) Ibid., p. 27.

(6) Ibid., p. 28.

(7) Loc. Cit.

كقوة دولية، وفي الوقت الحالي فقدت إيران «وجودها المستقل»[١].

ومع تقدُّم الفاطميين، بدأت الدولة العباسية تفقد سيطرتها، وأثَّر تدفق الأسر السلجوقية والتركية على قوة العالم الإسلامي وأضعفه تدريجيًّا. في الوقت نفسه، بدأ الغرب في الحصول على القوة السياسية والاقتصادية الكافية لكي يتجرأ[٢] ويشن الحملات الصليبية. وترتب على هذا النفوذ الغربي أن العنصر العربي في السيطرة استُبدل به العنصر التركي.

خلال العصور القديمة والوسطى، كانت القوة المسيطرة في إيران هي «استبطان العنصر الخارجي»[٣]، بمعنى أن كل العناصر الخارجية اليونانية أو العربية أو التركية أو المنغولية قد جرى استيعابها في داخل الثقافة والهوية الفارسية، ومن ثَمَّ تميزت هذه الفترة بمنجزات ثقافية استثنائية وحركات اجتماعية جديدة (أُجهضت). فكلما ضعفت الحكومة المركزية؛ ظهرت الحركات الاجتماعية، ولكن كلما استطاعت هذه الحركات تحقيق أهدافها السياسية؛ حدثت تطورات سياسية استطاعت تغيير وقلب مصيرهم. فقادة مثل هذه الحركات يتم التأثير عليهم تدريجيًّا داخل «الفكر الفردي»، مما يحوِّل مضمون أيديولوجيتهم وأفكارهم من التوازن السلبي إلى «التوازن الإيجابي»، من إنكار العنف وكونه جزءًا من الفعل السياسي إلى التأكيد عليه واستخدامه.

حينما هزمت البندقية والمدفع كلًّا من السيف والمنجنيق (يشير بني صدر إلى هزيمة الأسرة الصفوية على يد العثمانيين في معركة جالديران)، بدأت سلسلة فقدان إيران قوتها السياسية الدولية وبدأت العملية العكسية الخاصة باستهلاك القيم الخارجية، وتأثيرها على الداخل[٤]، فبينما الوضع في الماضي كانت الثقافة الإيرانية

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 30.

نلاحظ أن محاولة بني صدر للتوسع في مفهوم الغرب لإدخال كل من الصليبيين والإسكندر فيه تُعَد إشارة لمستوى التداخل والنظر إلى العالم كله على أنه ينقسم إلى معسكر الشرق في مواجهة الغرب.

(3) Ibid., p. 31.

(4) Ibid., p. 49.

قادرة على استيعاب وهضم أي عنصر ثقافي خارجي؛ فإن الوضع الجديد كان يشير إلى أن الثقافة والهوية الإيرانية تتحول لكي تصبح أكثر تلائمًا وتوافقًا مع ثقافة الغرب المهيمن. ومع انهيار كل من الصفويين ومن بعدهم العثمانيين، كان الغرب يصعد على مستوى القوة السياسية والسيطرة الثقافية، وتحولت إيران منذ ذلك التاريخ إلى مخلب في معركة التنافس بين القوى الكبرى. وبدأت إيران تخسر تدريجيًّا مساحات من أرضها، وحتى ما تبقى من الأرض فقدت استقلالها، وبدأت العناصر الخارجية تفرض نفسها على كل من السياسات الداخلية والخارجية.

يقسِّم بني صدر السياسيين الإيرانيين في العهد الاستعماري إلى ثلاث مجموعات: المنتمين إلى روسيا، والمنتمين إلى إنجلترا والعالم الأنجلوسكسوني، وأولئك المؤمنين بالتوازن السلبي بين القوى الاستعمارية[1]، لم يكن الملك في أي لحظة محسوبًا على هذا المعسكر الثالث؛ بل كان دائمًا أداة للتنافس بين القوتين العظميين.

ويقسِّم بني صدر القوى الدينية إلى مجموعتين متقابلتين؛ إحداهما تعارض الدولة وصلاتها الخارجية، والثانية (التي يطابق بينها وبين الحركة البهائية)[2] هي التي تساند الحكومة في سياستها الداخلية القمعية وسياستها الخارجية الخاضعة للغرب. وينتقد بني صدر بشدة توجهات البهائيين الخارجية والذين - وفق تقديره - يدافعون بشكل واضح عن خضوع إيران للقوى الأجنبية ما دام سيؤدي هذا إلى الحفاظ على العقيدة البهائية[3].

إن الأبطال الحقيقيين بالنسبة لبني صدر هم المدافعون عن التوازن السلبي، مثل قائم مقام فراهاني أو أمير كبير الذين قاوموا نفوذ القوى العظمى وتأثيرهم المدمر على الشئون الإيرانية[4]، ولكن نجاح مثل هؤلاء كان دائمًا مرتبطًا بالتنافس الاستعماري الروسي / البريطاني.

(1) Ibid., p. 54.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Ibid., footnote 88.

(4) Ibid., p. 58.

نتج عن هذا التنافس العديد من التناقضات التي أثَّرت على الحركة الثورية في نهاية القرن التاسع عشر. يؤمن بني صدر أن طوفان الأفكار والأيديولوجيات السياسية (المدعوم من الغرب) قد تم تسهيله من خلال قوى الماسونية[1]، وقد ترتب على الثورة الروسية إضعاف موقع المجموعة المتأثرة بالنفوذ الروسي، واستطاع المعسكر الأنجلوسكسوني الحصول على الأفضلية فيما بعد المرحلة الدستورية، وهو ما مهَّد الطريق من خلال الانقلاب لاستعادة الشاه لسيطرته[2]. في ضوء هذا السياق التاريخي، يقرأ بني صدر تجربة سيد حسن مدرسي الثورية؛ ففي مواجهة مشروع رضا شاه باعتباره الفاعل الأساسي في تحويل إيران على أساس أجنبي بالكامل في المجالات السياسية والمالية والاقتصادية وتحويل هوية إيران حتى النخاع لكي تصبح غربية بالكامل، صعد مدرسي لقيادة الحركة القومية[3]، ونتج عن هذا فشل وعجز سياسات إخضاع إيران بالكامل للقوى الغربية، وظهور حركة ثورية بقيادة رموز مثل الكولونيل محمد تقي خان بسيان، وشيخ محمد خيباني وميرزا كوشك خان جنجلي وسيد حسن مدرسي وأخيرًا محمد مصدق[4]. ويخلص بني صدر في نصه المكتوب في ١٩٧٦م إلى أن الخمسين عامًا من عهد الأسرة البهلوية قد تميزت بمحاولة دائمة لتحقيق سيطرة الغرب.

يركز بني صدر في النهاية على إعطاء تاريخ ديمغرافي وبيئي لإيران، وينطلق من اللحظة التي تشكلت فيها الأراضي الإيراني من البحر[5]، وتشكِّل هذه محاولة من جانبه لقياس التأثيرات المتبادلة لكل من التغيرات السياسية والبيئية، مثل تأثير البيئة المادية الصعبة، وكذلك علاقتها بقوى التحولات الدورية في مصادر المياه على

---

(1) Ibid., p. 66.

يعكس بني صدر هنا الافتتان القومي بنظرية المؤامرة عبر التاريخ، التي تعفي الإيرانيين من المسئولية تجاه تطورات الوضع الداخلي. لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر:

Parsons. *The Pride and the Fall*, pp. x: xi.

(2) Bani Sadr. Moqe'iyyat e Iran va Naqsh e Modarres, Op. cit., p. 72.

(3) Ibid., p. 73.

(4) Ibid., p. 79: 80.

(5) Ibid., p. 82.

الزراعة والري، وبالتالي على السياسات الاقتصادية[1]. يرى بني صدر أنه من المهم إدراك التأثير السياسي على المناخ فالمساحة المستغلة والمسكونة من الأرض الإيرانية تبلغ فقط ٤٪، وهي المساحة القابلة للسكنى والزراعة. وقد أدى الافتقار الدائم إلى نظم سياسية واقتصادية يمكن الاعتماد عليها إلى سيادة نسبة اثنين إلى واحد في الأراضي الزراعية التي تعتمد على مياه المطر مقابل الأراضي التي تعتمد على نظم ري مستقرة. وعلى الرغم من وجود ثلاثة أنماط للري في التاريخ الزراعي الإيراني (الأنهار والأمطار والقنوات)؛ فقد لعبت القنوات دورًا محوريًّا في الري حتى الغزو المنغولي في القرن الثالث عشر، حينما تم تدمير شبكة القنوات بشكل كبير[2]، ومنذ ذلك التاريخ عانت الزراعة الإيرانية بشكل كبير؛ إذ اضطرت للتحول إلى الاعتماد على الأمطار الموسمية.

يستطرد بني صدر لدراسة تأثير الرياح[3] والزلازل[4] والأوبئة الكبرى[5] والجفاف[6] وهجرة القبائل[7] على الاقتصاد السياسي لإيران. ويسترجع نظرية كارل ميتفوجل حول النمط الآسيوي في الإنتاج وعلاقته بالاستبداد الشرقي[8]. وفي هذا السياق، يؤمن بني صدر بأن القوى السياسية استغلت لصالحهم الأوامر القرآنية التي تعتبر المياه ملكية عامة لكل الناس[9].

---

(1) Ibid., p. 86.

(2) Ibid., p. 90.

(3) Ibid., p. 96.

(4) Ibid., p. 99.

(5) Ibid., p. 100.

(6) Ibid., p. 102.
يبني بني صدر في هذا الجزء وأجزاء أخرى في النص نفسه حجته على قائمة طويلة من الحوادث التاريخية الإيرانية. ويلاحظ أن بني صدر يقرأ العربية والفارسية والفرنسية والإنجليزية، وهو ما يعطي خطابه مسحة أصلية غالبًا ما يفتقر إليها في وسط هؤلاء المنظرين.

(7) Ibid., p. 104.

(8) Ibid., p. 107.

(9) Ibid., p. 112.

يخلص بني صدر إلى أن انتشار وتوزع الموارد الطبيعية للإنتاج الاقتصادي قد منع تكوُّن إدارة مركزية سياسية واقتصادية[١]، وعجز نظام الري الهش عن مواكبة التحولات السياسية السريعة والعنيفة، وقد أسهم عدد من مراكز القوى السياسية في هذا الوضع. كما استغلت كل من الدولة والقوى المعارضة أنظمة الري لكي تدعم قوتها أو تقوض سلطة بعضها بعضًا. وفي الواقع، فقد اضطرت القوى السياسية للانخراط في أنشطة زراعية بشكل مباشر، وقد أدى هذا - بالإضافة إلى قلة الموارد الطبيعية - إلى ضعف مؤسسة الملكية الخاصة، وأن الملكية أصبحت مرتبطة بقدرة القوى الصاعدة على السيطرة على هذه الموارد القليلة بطبيعتها.

يعارض بني صدر نظرية ميتفوجل حول نمط الإنتاج الاسيوي والاستبداد الشرقي، ويرى أنه كلما نقصت قوة السلطة المركزية؛ زادت قدرة الاقتصاديات المحلية وقوتها[٢]. في الحقيقة، لعبت الطبيعة دورًا مزدوجًا في المجتمع الإيراني؛ فعلى المستوى السياسي: حدَّت من حرية الأفراد، وعلى المستوى الاقتصادي: قلَّصت من قوة الدولة[٣]، ولكن يعترف بني صدر بأنه في النهاية اضطر المزارعون لمبادلة سيطرتهم على أراضيهم الزراعية مقابل الحماية السياسية[٤].

أحدثت الفترة الاستعمارية تأثيرات مدمرة على الزراعة الإيرانية، فالحكومات الضعيفة الخاضعة للضغوط من قِبل القوات الاستعمارية كانت تتبنَّى سياسات ضعيفة للري، وهو ما أدى في النهاية إلى نتائج زراعية كارثية مثل الجفاف، ونقص الغذاء، وارتفاع في نسب الوفيات. وبعد اكتشاف البترول وتحوُّل الاقتصاد الإيراني من مستوى الأرض لما هو تحت الأرض (التنقيب عن البترول)؛ تحوَّل التوازن التاريخي بين الدولة والمجتمع لصالح شكل أكثر استبدادية؛ حيث لا مجال لمراجعة سيطرة الحكومة على المواطنين[٥]. في تاريخ الاقتصاد السياسي الإيراني،

(1) Ibid., p. 113.

(2) Ibid., p. 116.

(3) Ibid., p. 117.

(4) Ibid., p. 118.

(5) Ibid., pp. 119: 120.

يمكننا المقاربة بين الطبيعة والنساء[١]، وقد أساء النظام البطريركي إلى كل منهما بشكل متزامن.

الأخلاق السياسية لمدرسي:

كتب بني صدر هذه المقدمة الطويلة التي تشكِّل نسخته البلاغية حول أهمية وضرورة السوابق الأيديولوجية باعتبارها مقدمة لروايته حول الأخلاق السياسية لسيد حسن مدرسي[٢].

في البداية يذكر بني صدر أن هدفه من الاهتمام بالدلالة التاريخية لمدرسي لا تنبع من أساس تاريخي أو السيرة الذاتية. ما يهم الجيل الحالي هو «الأهم والأكثر نبلًا» في سبيل الإعداد للمعركة «ضد استبداد أسرة بهلوي»[٣].

يرى بني صدر أن هناك مجموعة من المعايير التي يمكن على أساسها تقييم القائد السياسي؛ منها إصراره، وبسالته، وفضيلته، والقدرة على مقاومة إجراء موازنات وتنازلات مع العدو[٤]، وبالإضافة إلى هذا، قدرته على مقاومة إغراء الإغراق في الذاتية، ويجب أن يكون قادرًا على ترجمة دقائق القيادة الثورية إلى برنامج عمل ناجح، وهناك أهمية إضافية لقدرته على تجاوز اهتماماته الشخصية من أجل الوصول إلى أهداف وآمال الحركة الثورية. وفي سبيل تعبئة الجماهير للوصول إلى الأهداف الثورية، يجب على هذا القائد - الذي يدعوه بني صدر الإمام - أن يكون قادرًا على تنظيم نواة للقيادة. كان مدرسي - من وجهة نظر بني صدر - نموذجًا عظيمًا على التوازن السلبي، فقد كان يهدف إلى حماية مصالح الجماهير وانتشال إيران من التوازن الإيجابي الموجود بين القوتين العظميين وعملائهما المحليين في إيران[٥].

---

(1) Ibid., p. 121.

(2) Ibid., p. 123.

(3) Bani- Sadr. *Barqarari-ye Fascism dar Iran Mosavi ast ba Enhedam e Jame'eh.*

(4) Bani Sadr. Moqe'iyyat e Iran va Naqsh e Modarres, Op. cit., p. 124.

(5) Ibid., p. 124.

يؤكد لنا بني صدر أنه بالنسبة لمدرسي لا يمكن الفصل بين الدين والسياسة، فيقتبس قوله: «إيماننا هو بالضبط سياستنا، وسياستنا هي بالضبط إيماننا»[١]، يجب على الإيرانيين أن يرفضوا أي توازن إيجابي مع الغرب: «يجب أن تهتموا بشئونكم ونحن نهتم بشئوننا»[٢]. ويروي بني صدر عن هذا القائد الثوري التاريخي أن التوازن السلبي لم يكن مجرد محاولة لتخليص إيران من التوتر العالمي، ولكن المبدأ كان «جوهر الدين»[٣]، فلا يمكن تحقيق التوحيد الحقيقي إلا من خلال هذا الطريق. ووجود مجتمع طبقي قائم على فوارق واضحة بين المجموعات الاجتماعية يُعَد أكبر دليل على وجود أشكال للإلحاد في داخل تديُّن الجماهير.

يوضح بني صدر بشكل أكبر، منطلقًا من تجربة مدرسي، أن التوازن السلبي أو الإيجابي موجود ليس فقط في المسائل الاجتماعية، ولكن أيضًا في العلاقات الدولية[٤]، فلو اختارت دولتين أن تقيما علاقاتهما على النفي التام لاستخدام القوة، فهذا توازن سلبي. ولكن إذا قبلا مبدأ القوة المادية كعنصر حاسم في هذه العلاقة، فإنهما منخرطتان في التوازن الإيجابي. وتؤدي الحالة الأولى إلى حالة لا طبقية وتوحيدية، أما الأخيرة فستؤدي إلى حالة دائمة من الخلاف والجدال. ويشترط بني صدر ضرورة أن يعيد النشطاء السياسيون تنظيم أنفسهم لإعادة التفكير في مبدأ التوازن السلبي، وإلا سيفشلون في تطبيق أهدافهم الثورية.

يستطرد بني صدر لمناقشة نموذج الإنسان الثوري، الذي يجب أن يدرك وجوده باعتباره خليفة الله على الأرض. يجب عليه مقاومة الخضوع لأي علاقة سيطرة وطاعة؛ فلا يجب عليه الأمر أو الطاعة، أن يَستغل أو يُستغل، بل المطلوب هو إنكار كامل وغير مشروط وجوهري للقوى المادية باعتبارها العنصر الأساسي والجوهري للحياة السياسية وغيرها. يؤكد بني صدر أن ما يترتب على هذا نموذج حيث يكون الإنسان في المركز ليختار بين القبول أو رفض الدور الأولي للعنف

---

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 125.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., p. 126.

وعلاقته بالسياسة[١].

أما في مجال العلاقات الدولية، فقد ساند مدرسي مبدأ التوازن السلبي؛ إذ عارض كلًّا من البريطانيين والروس وحارب ضد امتياز النفط عام ١٩١٩م، الذي لم يأخذ في اعتباره المصالح الإيرانية بشكل مطلق[٢]، واحتفظ بالموقف نفسه من السياسة الداخلية، فطوال الوقت كان يقف بجوار الجماهير وضد الإجراءات القمعية لحكومة رضا شاه[٣]. ويسترجع بني صدر الحادثة التي ذكرها مدرسي حول سؤاله لسائق عربة عن المبلغ الذي يتكلفه لكي يصل إلى قصر رضا شاه، فأجاب السائق: «ثلاثة تومانات»، فتساءل مدرسي: «لا يمكن، لا يستحق رضا شاه ثلاثة تومانات»[٤]. وإذا حاولنا فهم لماذا نجح مدرسي في العلاقات الدولية أكثر من الشئون الداخلية[٥]، فإن بني صدر يُرجع هذا إلى القوى التي قاومت وعارضت مبدأ التوازن السلبي وليس أي شيء آخر. ويعتقد بني صدر أن السبب الأهم في فشل مدرسي كان يعود إلى عدم وجود برنامج واضح للعمل يقود الحركة لتحقيق الأهداف الثورية؛ فلكي يمكن تحقيق الجوانب المختلفة للتوازن السلبي (القائم على إنكار كامل لاستخدام العنف)، فلا بُدَّ من وجود برنامج ثوري واضح و«متجذر في تفاصيل ومشكلات الجماهير»[٦]، ويجب أن يكون هذا البرنامج «ترجمة لمبادئ التوازن السلبي على كل من المستوى الداخلي والخارجي»[٧].

فيما يتعلق بالإستراتيجيات الثورية الخاصة بمدرسي، فقد فشل لسبب عجزه

---

(1) Ibid., p. 127.

(2) Ibid., p. 128.

(3) Ibid., p. 131.

(4) Ibid., p. 134.

(5) Ibid., p. 135.

(6) Ibid., p. 137.

(7) Loc. Cit.

قارن هذه المواقف الأيديولوجية بآراء بني صدر الواقعية في بداية الثمانينيات:

Amir Arjomand. The Turban for the Crown, Op. cit., pp. 141: 146.

عن توحيد صفوفه مقارنة بالقوى التابعة لرضا شاه[1]، ويُرجع بني صدر السبب الرئيسي في هذا الفشل للتأثير المدمر للإغراق في الذاتية الذي يمنع التوحيد الحقيقي والأصيل لقوى الجماهير. وقد اتهم بني صدر رجال الدين الآخرين باعتبارهم مراكز لممارسة هذا الإغراق في الذاتية. وعلى الناحية الأخرى، لم يكن لدى مدرسي أي مطامح شخصية، بل كان تجسيدًا حيًّا للحب والاحترام، بينما كان رضا شاه يجسد كل معاني الكره والبغض[2]. ويرى بني صدر أن قيادة مدرسي (التي يطلق عليها إمامة)[3] تتميز بكونها قادرة على رفع واحترام الجماهير وليس تلك التي تعامل الجماهير كالنعاج. وفي إحدى المرات، لم يتردد بني صدر في مقارنة مدرسي بالإمام عليّ (النموذج الأعلى للاحترام والصورة الأكثر مصداقية حول السلطة الشرعية في التاريخ الشيعي). وفي سياق نمذجة القيادة الثورية، نجد أن عليًّا كان قادرًا على تطوير كل العناصر اللازمة للتعبئة السياسية لكي تستطيع الحركة الاجتماعية بلوغ أهدافها.

وعلى الرغم من نجاحه النسبي في معظم النواحي، فإن مدرسي لم يكن قادرًا على الحفاظ على شبكة من القيادات، وبسبب سياسات جهاز البوليس التابع للشاه، أثَّر بشكل سلبي على قدرته على التعبئة[4]. والنقطة الأهم في هذا السياق هي عجزه عن تشكيل «خلية تقدمية ثورية» للقيادة[5]. ويعود بني صدر بالذاكرة إلى عهد النبي والأئمة الذين قاموا في البداية بتنظيم قدراتهم وقيادتهم الثورية، بالإضافة إلى الشبكة القريبة من التابعين، قبل أن يستطيعوا تحقيق مهمتهم الإلهية، ومن ثَمَّ مد خط فشل مدرسي في هذه المهمة ليتضمن التاريخ الإيراني المعاصر وعدم القدرة على تعبئة الكوادر الثورية اللازمة لمقاومة الانغماس والإغراق في المصالح الذاتية[6].

(1) Bani Sadr. Moqe'iyyat e Iran va Naqsh e Modattes, Op. cit., p. 138.

(2) Ibid., p. 139.

(3) Ibid., p. 140.

(4) Ibid., p. 141.

(5) Ibid., p. 142.

(6) Ibid., p. 143.

يستطرد بني صدر لكي يثني على إحساس مدرسي بالتاريخ، ولكن يوجِّه إليه بعض الانتقاد[1] فيما يتعلق بالطريقة التي يمكن بها «تطوير النموذج الثوري بشكل كامل وخالٍ من الأخطاء»[2]. ينتقد بني صدر ذكرى مدرسي لافتقاره لأي سرية في التعامل مع أتباعه الأقرب[3]، ويوضح أهمية السرية في المسائل السياسية ذات الصلة. وينتقد بني صدر مدرسي لعدم قدرته على مقاومة إغراء الإفصاح عن الأمور التي لا يجب الإفصاح بشأنها، ويعتبر أن هذا التصرف من قِبل مدرسي لا يمكن اعتباره إشارة على التوازن السلبي[4].

كما انتقد مدرسي لعدم تقديره قسوة وقوة نظام رضا شاه، وذكر أنه لا يمكن أن يتم الاستخفاف بأي عدو[5]. ولكن بصرف النظر عن مثل هذه الانتقادات البسيطة، فإن بني صدر يعتبر مدرسي النموذج الأفضل للقائد الثوري، فيقول: «إن أخلاقياته وقناعاته بشكل عام تمثِّل خصائص الإمام، وتدلل على أفكاره السياسية وأيديولوجيته»[6]. لم يكن مدرسي يهاب الموت، بل على العكس تمامًا، فقد كان يعيش في خطر دائم، وكان دائمًا يتصرف بناءً على شجاعته الاستثنائية[7]، وقد تجاوزت شجاعته وقوته فلا تقتصر فقط على رفضه الخوف من الموت، ولكنه بذل كل ما في وسعه لكي يحقق أهدافه السياسية[8]، وقد تميز جهده بالمثابرة وعدم اليأس من أجل الوصول إلى أهدافه القريبة والبعيدة[9]، وكان دائم الإدانة للثروة والممتلكات

(1) Ibid., p. 144.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., p. 145.

(5) Loc. Cit.

قارن هذا بمصير بني صدر النهائي في يونيو ١٩٨١م:

Amir Arjomand. The Turban for the Crown, Op. cit., p. 146.

(6) Bani Sadr. Moqe'iyyat e Iran va Naqsh e Modarres, Op. cit., p. 145.

(7) Ibid., p. 145: 146.

(8) Ibid., p. 148.

(9) Ibid., p. 152.

الدنيوية في سبيل الوصول لأهدافه السياسية[1]، ولم يستسلم أبدًا لليأس أو الإحباط، بل كان دائمًا مدفوعًا بالأمل والتفاؤل[2]. يقدم لنا مدرسي نموذجًا ثوريًّا يجب الاقتداء به لأجيال قادمة، وقد حرص بني صدر على إظهار هذه الجوانب بينما كان يستكمل كتابة سيرة مدرسي.

الوهم الأكبر:

مثَّل الغرب بالنسبة لبني صدر – كما هو الوضع بالنسبة لكل منظِّري الثورة – أكبر الأوهام التي عُرِّفت الثورة في ضوئها. فالسردية الحاكمة هي أنه منذ عهد الصليبيين، امتلك «الغرب» خطة بخصوص الإسلام، وبعبارة أخرى، منذ عهد الإسكندر الأكبر بالنسبة لـ «الشرق». وكانت الأهداف النهائية لهذه الخطة الكبرى الغربية الخاصة بالإسلام والمسلمين تتعلق بالتفكيك الاقتصادي والإخضاع السياسي. هذا الوهم الأكبر الذي وضح وتشكَّل في «الغرب» باعتباره الشر الأكبر هو ما أمكن من خلاله أن يقدم الثوريون الإسلاميون تعريفهم لأنفسهم.

ويشكِّل الغضب جوهر نظرة بني صدر لكل من الماضي والحاضر الإيراني. ويتذكر أنه في يوم من الأيام، كان كل عنصر أجنبي يتم استيعابه في داخل الثقافة الإيرانية، ولكن اليوم فكل السمات الإيرانية هي مغربة بدلًا من أن تكون معبرة عن بيئتها الداخلية. فإيران الآن تستسلم للمحاولات السريعة للتغريب لكل مظاهر حياتها الداخلية، ومن ثَمَّ يكون الشعار «اجعلوا العالم فارسيًّا ولا تغربوا كل مظاهر الحياة الإيرانية» يشكِّل الغضب حول فقدان الماضي الباهر في قلب أفكار بني صدر بخصوص الغرب وسيطرته الثقافية على إيران.

من أهم عناصر خطاب بني صدر الاقتصادي والسياسي هو محاولاته المخلصة لتوثيق واستخدام مراجع لتؤكد افتراضاته ومقولاته من اللغة الفارسية والفرنسية والإنجليزية. ويُعَد الاهتمام بإعادة بناء التصور الثوري لمدرسي أمرًا مقصودًا في ذاته، بالإضافة إلى كونه سببًا؛ فالتطابق بين هذه الشخصية التاريخية لمدرسي مع

(1) Ibid., p. 155.

(2) Ibid., p. 157.

الواقع الثوري المعيش يُعَد سببًا كافيًا من أجل الانخراط في مهمة إعادة بناء هذه الصورة الأسطورية. ولكن الطريق إلى هذا الهدف - الذي يحاول التأكيد على إمكانية القيام بالفعل الثوري في ضوء الانتماء الديني - لا بُدَّ أن يمر من خلال تحليل أيديولوجي طويل لكل من الاقتصاد والسياسة والتاريخ الطبيعي الإيراني. وهذا التجهيز التاريخي والأكاديمي، الذي يظهر بشكل واضح في الاهتمام بالتوثيق والمراجع، يعطي سببًا مفهومًا لاحتفاء بني صدر بمدرسي، وفهمًا معينًا لشرعية الاحتفاء بالرسالة السياسية والأيديولوجية التي تُعاد صياغتها في هذا النص.

يُعَد مفهوم التوحيد - الذي استعاره بني صدر من الفقه الإسلامي - مفهومًا مركزيًّا في خطابه السياسي، فقد استعمل هذا المصطلح في تحليل وتفصيل نموذج اقتصادي بعينه، كما أنه استعمل المصطلح نفسه في سياقات أخرى. فعلى سبيل المثال كان يستخدم لفظ «توحيد المساعي»[1] في الوقت الذي يشير فيه الآخرون إلى «المشاركة في المجهود». نلاحظ أن اللفظ الفارسي لكلمة مشاركة «تشريك» يتشابه مع لفظ شرك، وهو الأمر الذي لم يفضله بني صدر. ويتصور بني صدر حالة بدائية توحيدية ميزت كل أشكال الحياة الإنسانية (السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية)، ويجب العودة إليها. وعلى الرغم من المعنى الحرفي لكلمة التوحيد؛ فإن بني صدر يستخدمها بمعناها الأنطولوجي الذي يشير إلى الوجود المجتمعي؛ حيث تتواجد كل الأشياء في حالة من التناغم الكامل الخالي من التوتر.

يتكامل مع هذا المفهوم للتوحيد في خطاب بني صدر؛ المفهومان الآخران المتعلقان بالتوازن السلبي والإيجابي. يتواجد التوازن الإيجابي في الحالة التي تواجه فيه القوة القمعية، ومن ثَمَّ تُجرى مراجعتها من قِبل قوة قمعية أخرى، وهذا التوازن الإيجابي يجب كسره لصالح التوازن السلبي، وكان بني صدر يعني بهذا الغياب الكامل لأي استخدام للقوة في العلاقات. ويُعَد النموذج الواضح للتوازن الإيجابي في إيران هو التنافس بين الروس والبريطانيين أو بين السوفيت والأمريكيين، وقد فضَّل التوازن السلبي الذي كان يعني بالنسبة إليه غياب هذه القوة المتنافسة عن المشهد السياسي الإيراني. ومن خلال مناقشة مثل هذه الأمثلة، يمد بني صدر

(1) Ibid., p. 123.

النقاش حول التوازن السلبي لكي يصبح عنصرًا أساسيًّا في بحثه المثالي عن الحالة المثالية للحياة؛ حيث لا يوجد أي تركيز لمصادر التوتر، أو العنف، أو السيطرة، أو التدمير.

عن طريق استعراض تجربة مدرسي، يقدِّم لنا بني صدر دليلًا علميًّا لتعبئة ثورية، قادرة على قيادة المجتمع في اتجاه تحقيق حالة التوازن السلبي المرغوب فيها. ويؤكد في هذا السياق على أهمية وجود علاقة عضوية بين القائد والجماهير، ويحذِّر من الإغراق في الذاتية، ويشرح كيفية تحقيق التوازن السلبي المثالي من خلال الأسس الأيديولوجية لتعبئة الجماهير، ويقلل من أهمية نواة القيادة الثورية في مقابل التأكيد على أهمية وجود برنامج واضح للعمل. وفي سياق محاولته إعادة قراءة ذكرى مدرسي التاريخية، يستغل بني صدر الفرصة لبناء نموذج عملي للتعبئة الثورية، ونلحظ سمة غالبة على هذا الخطاب تتعلق بأهمية وضرورة التعلم من أخطاء الماضي للحركات المستقبلية، وتقدِّم لنا المحطات المختلفة في حياة مدرسي السياسية سردية محببة لمجموعة واسعة من الجمهور المستهدف.

في معرض محاولته لاستدعاء الذاكرة الجمعية للجمهور ومحاولته إعادة بناء الحالة المثالية لدولة التوازن السلبي، يعود بني صدر إلى بداية الرسالة المحمدية. ووفق رؤيته، يتحدث بني صدر عن الطريقة التي لجأ إليها النبي والإمام عليّ من أجل تكوين كوادر ثورية لقيادة الحركة. وفي حقيقة الأمر لا يمكننا التقدير بشكل كافٍ لقدرة هذه الرموز المقدَّسة في ذاكرة الأمة على توليد الشرعية، ومن ثَمَّ فإن أي أدوات أو إجراءات لتعبئة الجماهير سياسيًّا مبنية على مثل هذه الشرعية لا بُدَّ لها أن تنجح في الحصول على دعم الجماهير، وهو الأمر الذي يمهِّد لمحاولة بني صدر في بناء اليوتوبيا.

استخدم بني صدر بشكل تلقائي كلًّا من لفظ الإمام والإمامة في محاولته لإيجاد القيادة الثورية الكاملة؛ أي العنصر الأساسي في الوصول إلى التوازن السلبي. وفي أثناء هذه المحاولة لا يشعر بني صدر بأي تناقض على المستوى العقدي، ويمكننا أن نفهم السهولة التي يمد بها بني صدر الخط من فكرة الإمامة الأصلية لكي تشمل مفهوم القيادة السياسية العليا في الحصر الحديث، هذه السهولة تكشف لنا عن

انشغاله الأصلي بضرورة الاهتمام بالقضايا المعاصرة. فإذا كان لفظ الإمام يحمل ثقلًا معينًا ويستدعي الطاعة (وهو بالفعل يحمل هاتين الصفتين)؛ لذلك يجب أن يُستخدم مع واقع المسلمين المعاصر لتعبئة الذاكرة الجمعية للتشيع التاريخي، وبالتالي فيمكن لأي شخص يحصل على الاعتراف الجماهيري بقدراته القيادية أن يطلق عليه الإمام. ولا يوجد أي صفة حصرية خاصة بالمصطلح ولا بعنصر العصمة المرتبط بالإمام عليّ وخلفه من الأئمة الأحد عشر، بل هناك محاولة لاستخدام الأيديولوجية والرموز المرجعية التي تفتح إمكانية المشاركة أمام أي شخص قادر على الوصول إلى أعماق المشاعر الشيعية وتعبئتها من خلال مخاطبة أعمق مصادر هويتهم.

ويبقى مبدأ التوازن السلبي هو قلب الطاقة الثورية الخاصة ببني صدر، ويقوم هذا المبدأ على تناقض ينفي ذاته، ولكن يبدو من الواضح أن بني صدر لم يدرك هذا؛ فانتماؤه شبه الصوفي وأيديولوجيته السلمية القائمة على عدم استخدام العنف (حيث يفترض أن يقوم الشخص بإعادة تأسيس مواقفه ومواقعه الداخلية من العنف الفطري تجاه الذات والمجتمع) تفترض (ولكنها تخفي بشكل كبير) أجندة ثورية عنيفة لكي يتم تحقيقها. فلكي تتحقق يوتوبيا بني صدر، ولكي يتمكن نموذج الإنسان الثوري أن يمارس أخلاقيات وقيم التوازن السلبي؛ فيجب القيام بحركة سياسية، ويجب أن تُراق أنهار من الدماء، ويجب قيادة حملات مقدسة من التوازن الإيجابي. فكل هتاف يطالب بـ «القضاء على ذلك» أو «يحيا ذاك»، باعتباره شرطًا مسبقًا لتحقق التوازن السلبي؛ لا بُدَّ أن تسبقه جرعة معينة من التوازن الإيجابي واستخدام السلام وقوات العصابات والجنرالات وحركة إعدامات للشباب ومراسم للأبرياء الغرقى. فغناء اللحن اللطيف الخاص بعدم العنف، بينما ننخرط في رقصة سلبية عدائية في طريق تحقيق اليوتوبيا، هو أمر قادر على إظهار التناقض المخفي في هذه الأيديولوجية السلمية، بتقواها المصطنعة وتحويلها إلى كورال يدَّعي التفوق الأخلاقي، فأنا أسمى أخلاقيًّا حيث إنني لا أؤمن بالعنف، ومن ثَمَّ تتشكل الحجة، ويتشكل الموقف الذاتي القائم على أوهام كبرى بالتفوق الأخلاقي، وفي هذا السياق لا توجد أي فرصة أو أي احتمال ممارسة الشك أو احتمالية أن يكون هناك قول آخر.

إعلان الجمهورية الإسلامية:

في بداية الثورة عام ١٩٧٩م، أصدر بني صدر إعلانه للجمهورية الإسلامية الذي اقترح فيه ضرورة مواجهة ومعالجة كل المشكلات الموجودة في الدولة. في هذا الإعلان الذي كتب نسخته الأولى قبل ذلك بثمانية أعوام (١٩٧١: ١٩٧٢م) قام بتقسيم كل المشكلات الكبرى والصغرى التي تواجه المجتمع الإيراني إلى أربعة أقسام؛ سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية. وبناء على هذا التقسيم يميز بشكل واضح بين موقف كل من القوى السياسية والدين، ووفق هذه التفرقة تصبح كل الأشياء الجيدة دينية ويصبح كل الشر مرتبطًا بالسياسة. ففي المجال السياسي، تتعلق القوة السياسية بالرغبة في السيطرة، ولكن الدين يهدف إلى معارضة القمع والقضاء عليه[١]. فالنظام السياسي نظام شمولي ودكتاتوري، بينما النظام الديني نظام ديمقراطي وشعبي[٢]. وفي القضايا الاقتصادية، فإن النظم السياسية تعترف بملكية الإقطاعيين، ولكن يعترف الدين بالله وحده باعتباره المالك الأوحد[٣]. وتقوم القوى السياسية باستغلال وإفساد الموارد الطبيعية من أجل مصالحها الشخصية، ولكن الدين يعارض استغلال الموارد الطبيعية وإفسادها. وفيما يتعلق بالمجال الاجتماعي، فإن القوى السياسية تدعم الاختلافات الاجتماعية بين الطبقات، بينما الدين يعترف ويدعم التقوى باعتبارها العنصر الأساسي الذي يميز بين البشر[٤]. وتحاول القوى السياسية تحويل المرأة إلى سلعة جنسية، ولكن الدين يدافع عن وضعها ومكانتها الإنسانية[٥]. وأخيرًا فيما يتعلق بالمجال الاجتماعي، فإن القوى السياسية لا تعترف إلا بالقوة كأساس للشرعية، بينما يدين الدين القوة والطغيان[٦].

---

(1) Bani Sadr. *Bayaniyyeh-ye Jomhuriye Islami*, p. A.

لنسخة إنجليزية لمثل هذه الأفكار، انظر:

Bani Sadr. *The Fundamental Principles and Precepts of Islamic Government.*

(2) Bani Sadr. Bayaniyyeh-ye Jomhuri-ye Islami, Op. cit., p. B.

(3) Ibid., p. J.

(4) Ibid., p. H.

(5) Loc. Cit.

(6) Ibid., p. KH.

تغير القوى السياسية أيديولوجيتها حسب احتياجاتها ولضمان بقائها[1]، بينما يرى الدين أن هناك أيديولوجية واحدة ثابتة يجب أن تحكم كل الأفعال السياسية[2].

العلل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية:

بعدما أسَّس بني صدر ثنائيته المانوية الجديدة القائمة على التناقض بين قوى الخير (الدين) وقوى الشر (السياسة)، ينطلق بعدها لتشخيص الحالة السياسة والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في إيران، واقتراح برنامج لكيفية التعامل مع مثل هذه المشكلات، خاصة بعدما نجح النضال القومي تحت قيادة الخميني[3].

يقع العالم السياسي، وفق رؤية بني صدر، تحت سيطرة الشركات المتعددة الجنسيات، والأنظمة السياسية هي مجرد واجهة تعمل من خلالها الشركات المتعددة الجنسيات، وتفرض نفسها على البرامج الاقتصادية لمثل هذه الدول[4]، وهناك تحالف بين كل من الجيش الإيراني ونظيره الإسرائيلي تحت قيادة الأمريكيين. وعلى مستوى الجبهة الداخلية، يجب على الثوار الإيرانيين أن يحاربوا مثل هذه الشركات وعملائها المحليين من خلال «إشراك الجماهير في المعركة وتوحيدهم تحت قيادة واحدة وقادرة»[5]. من الممكن أن يؤدي هذا إلى تقويض النظام، ولكن قبل أن يحدث هذا؛ فإن القوتين العظميين تجبران إيران، بالإضافة إلى العديد من الدول الأخرى، أن تكون كيانًا طفيليًّا يعيش على أوامرهم السياسية والاقتصادية. فالنظام الإيراني يفتقر إلى الشرعية؛ إذ إنه لا يتمتع بالدعم القومي ولا يمكنه البقاء إلا بقدر تحقيقه للمصالح الأمريكية السياسية والاقتصادية. من أهم النتائج التي ترتبت على فرض مؤسسات الدولة على المجتمع هي غياب أي شكل من أشكال المؤسسات الوسيطة كالنقابات والقبائل وغيرها، ومن ثَمَّ تستطيع الدولة الشمولية أن تحكم من دون أي آليات داخلية للسيطرة. وفي هذا السياق يمكننا أن نضرب

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. R.

(4) Ibid., p. 1.

(5) Ibid., p. 3.

مثالًا من خلال قرار الدولة بإنشاء القوات الدينية، باعتباره مثالًا واضحًا على محاولة النظام الملكي الإيراني القضاء على جيوب المقاومة التقليدية الموجودة في داخل المؤسسة الدينية[١]. وبسبب افتقارها لأي مصادر شرعية داخلية، فإن نظام الشاه اعتمد بالأساس على كونه عميلًا للقوى الأجنبية، وترتب على هذا ازدياد درجة التغريب والانسلاخ بين الجماهير[٢]. وإذا لم تتحقق وحدة قطاعات كبيرة من المجتمع تحت راية «أفكار واحدة، وأن يتصرفوا وفقًا لها»[٣]، فلا يمكن لأي ثورة أن تتحقق.

على مستوى الجبهة الاقتصادية؛ نجد أن الموارد الطبيعية للدولة مقسَّمة على القوتين العظميين، وتتركز الأنشطة التجارية خارج السوق الإيراني، وتُرسم خطط الإنتاج الإيراني بناءً على مصالح الشركات المتعددة الجنسية، ومن ثَمَّ فلا مكان لأي برامج اقتصادية محلية أصيلة، وقد فاقت الواردات حجم الصادرات، والأسوأ من ذلك هو حقيقة أن المستثمرين الأجانب يمتلكون الثروة القومية.

وفي النهاية، فإن تأثير هذا النمط من التجارة العالمية المفروضة على الاقتصاد الإيراني هو تأثير مدمر؛ فنحن نبيع البترول لكي نقوم بتسديد ثمن البضائع الاستهلاكية التي نستوردها من «الغرب»[٤]. وأما الأوضاع الاقتصادية الداخلية فهي على درجة السوء نفسها. ونمو الاقتصاد الأمريكي الداخلي يعتمد بشكل أساسي على أطلال الاقتصاديات الداخلية لدول مثل إيران، ولكي يستطيع الاقتصاد الأمريكي الحفاظ على معدل النمو الخاص به، يجب في المقابل أن يسود الفقر في إيران[٥]. وصرَّح بني صدر باستخدام المصطلحات الاقتصادية بأن «الثورة البيضاء هي أن نطابق بين المجتمع الإيراني وموارده الطبيعية مع الإنتاج الغربي؛ هذا الإنتاج الذي يحتاج

(1) Ibid., p. 8.

كان لدى الخميني نفس الموقف الرافض لهذه المحاولة، راجع الفصل الخاص بالخميني في هذا الكتاب.

(2) Ibid., p. 15.

(3) Ibid., p. 16.

(4) Ibid., p. 28.

(5) Ibid., p. 34.

لسوق دائم النمو»[1]، وعلى إيران أن تنفق أكثر من دخلها من البترول؛ مما يعني عجزًا في الموازنة تكون مواجهته من خلال احتياطيات البترول المستقبلية[2].

أما على المستوى الاجتماعي؛ فإن الدولة في حالة مزرية[3]، فهناك نمو كبير في حجم البيروقراطية وجهاز الجيش، وكان هذا على حساب مدخولات البترول. ويعود نمو البرجوازية الحديثة إلى الاعتماد على قطاع البترول؛ ولأن مثل هذه التكوينات الاجتماعية قد تكونت بشكل أساسي نتيجة عوامل خارجة عن المجتمع الإيراني، فهناك إحساس عميق بالاغتراب يفرقهم عن باقي قطاعات المجتمع. وبسبب توجهات وسياسات الدولة، فهناك هوة كبيرة بين مختلف الجماعات في داخل المجتمع الإيراني؛ إذ إن هناك فجوة بين الطبقات العليا والطبقات الدنيا، وتجار المدينة بالنسبة للفلاحين، والقبائل بالنسبة للسكان المدنيين. وفي ظل القبضة الحديدية للبوليس السري الإيراني، فلا توجد أي فرصة للتعاون والتطوع من شأنها أن تخلق مؤسسات وسيطة بين الدولة والمواطنين[4]، ولكن الفجوة الأخطر موجودة بين النظام الحاكم ونخبته الضيقة من ناحية وباقي الجماهير من الناحية الأخرى.

وما يربط بين وحدات هذا المجتمع هو ما أطلق عليه بني صدر «جماعات مغلقة من الأساطير أو أيديولوجية قائمة على الكفر الديني»[5]، ففي غياب أو انهيار «دين حقيقي» فإن الناس ينجذبون إلى جماعات مغلقة متعددة، سواء الانغماس في الذاتية أو الثروة أو الشهرة أو الجنس أو السمعة، وغيرها. ويرى بني صدر أن فهمه لمسألة الأساطير مختلف تمامًا عن خصومه الذين لم يحددهم. وذكر بني صدر أن المجتمعات المستبدة والمسيطرة هي فقط من تحتاج إلى أساطير، أما المجتمعات المستقلة فلا تحتاج لوجودها[6]. والطريقة الوحيدة للتعامل مع هذه

(1) Ibid., p. 39.

(2) Ibid., p. 42.

(3) Ibid., p. 45.

(4) Ibid., p. 51.

(5) Ibid., p. 61.

(6) Ibid., p. 62.

الحالة من وجهة نظر بني صدر هي في العودة إلى الذات: «اليوم نلاحظ أن إيران تائهة. ولكي تتم استعادتها، فيجب أن نستعيد الإسلام»[١]، فأي أيديولوجية أخرى هي أيديولوجية خاطئة. وينتقد بني صدر بشدة الجماعات اليسارية المرتبطة بالاتحاد السوفيتي أو الصين، ويرفض الاعتراف بسياساتهم المعادية لإيران. كما أنه يهاجم الجماعات الستالينية والماركسية التي ترفض الاعتراف سواء ضمنيًّا أو صراحة بالمساعدات التي قدَّمها كل من الاتحاد السوفيتي والصين للغرب أثناء تأميم البترول الإيراني حينما رفضوا شراء البترول من حكومة مصدق بنصف سعر السوق وقتها[٢].

أما في المجال الثقافي؛ فهناك سيطرة كاملة من الغرب على حقل الأفكار والعمل[٣]، وهناك حركة هجرة كبيرة من المثقفين والعلماء الإيرانيين إلى الغرب، وخاصة الولايات المتحدة؛ حيث إن معظم العلماء من أصول غير أمريكية[٤]، ونتج عن تدفق هجرة العلماء من الدول المستعمرة إلى الدول المسيطرة تحوُّل الأخيرة إلى مصدر رئيسي للنماذج الثقافية والعلمية والأطر المرجعية، وتراجعت قدرة المجتمعات غير الغربية على ممارسة الحكم المستقل في المسائل الفنية أو العلمية. والنتيجة المباشرة لهذا التغريب الثقافي هي انقطاع تاريخي مع التاريخ وأزمة هوية ضخمة. ويعبِّر هذا الارتباك في الهوية عن نفسه في محاولة زرع لغة مترجمة (الفارسية والفرنسية على سبيل المثال)، التي تفشل في التعبير عن القيم والأفكار الثقافية المحلية، وتفشل أيضًا في تطوير لغة جديدة تصلح للتساؤل العلمي. ويحذِّرنا بني صدر أن «نتيجة هذه العلاقات هي تحويل عملية صناعة التاريخ والإنسان إلى كون الإنسان موضوع التاريخ، وتكوين الإنسان باعتباره عنصرًا مدمرًا»[٥].

---

(1) Ibid., p. 63.

(2) Ibid., p. 65: 66.
Katouzian. "Oil Boycott and the Political Economy: Musaddiq and the Strategy of Non-Oil Economics" in Bill and Louis (eds.). *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, pp. 203: 227.

(3) Bani Sadr. Bayaniyyeh-ye Jomhuri-ye Islami, Op. cit., p. 67.

(4) Ibid., p. 68.

(5) Ibid., p. 77.

تغريب إيران:

يرى بني صدر أنه بعد اختزال الدور الإيراني لمجرد موضوع في التاريخ، فقد أصبح الإيرانيون هدفًا لعملية موسعة من التغريب، وليست هذه المرة الأولى التي يهاجم فيها الغرب إيران على المستوى الثقافي؛ فقد حاول الإسكندر الأكبر من قبل، ومن بعده حاول خلفاؤه صبغ الثقافة الإيرانية بالصبغة الهيلينية[1]. ويهدف الغرب من خلال اقتلاع الثقافة المحلية إلى تجريد الإيرانيين من هويتهم الأصيلة، وهذه الهوية المفقودة تحرم الإيرانيين أي إمكانيات للإبداع المبني على ظروفهم المحلية. وتعتمد عملية التغريب - وفقا لرؤية بني صدر - على ستة مبادئ أساسية؛ هي: أولًا افتراض أن الثقافة الغربية هي الأفضل وأنها يجب أن تحل محل كل الثقافات الأخرى. ثانيًا: من أجل إنجاز عملية التغريب في إيران، يجب قطع كل الصلات مع الماضي. ثالثًا: يجب على الإيرانيين أن يتجنبوا الإبداع وأن يقتصروا على اتِّباع الغرب. رابعًا: عملية التقليد الأعمى للغرب هي مسألة ضرورية من أجل سيادة وسيطرة الثقافة الغربية. خامسًا: يجب القضاء على كل الثقافات غير الغربية، ويمكن لبعض الصفات أن توجد وتستمر، ولكن اعتبار الإسلام أنه «حصن المقاومة»[2] يجب أن يتم القضاء عليه. وسادسًا وأخيرًا: يحب استيعاب السمات الأساسية والمميزة للثقافة المحلية في داخل الثقافة الغربية المسيطرة[3]. النتيجة النهائية التي تترتب على هذه العناصر الستة التي تحكم المجتمعات المستغربة هي خلق «كائن أدنى من الإنسان، يفتقد الأبعاد الإنسانية وهويته مشوهة»[4]. ويُعتبر النظام البهلوي هو العميل الأصلح لتحقيق هذه الأهداف، ومن ثَمَّ قام النظام السياسي بخلق «المواطن الرسمي» غير القادر على القيام بكل الوظائف الإنسانية والذي لا يمتلك مستقبلًا من صنعه[5].

(1) Ibid., p. 78.

(2) Ibid., p. 82.

(3) Ibid., p. 79: 83.

(4) Ibid., p. 83.

(5) Ibid., p. 88.

ما العمل؟

بعد أن قام بني صدر بإنتاج مقولات أيديولوجية حول الوضع القائم، يبدأ بني صدر في رسم صورة مثالية إذا ما نجحت الثورة الإسلامية. ومن خلال النقاش المفصل يقدِّم لنا أجندة عمل في كل من المجال السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي.

ومن أجل أن تحصل إيران على استقلالها السياسي، وجب عليها أن تقطع علاقاتها مع القوى العظمى ما دامت هذه العلاقات قائمة على الاستغلال وإخضاع إيران للحكم الأجنبي، ويجب إقامة التوازن السلبي عن طريق إنكار سيطرة القوتين العظميين على الشئون الإيرانية التي يجب أن تُدار دائمًا وفقًا للمصالح الداخلية، ويجب تحرير كل من الجيش والبيروقراطية من كل مظاهر التأثير والسيطرة الغربية، ويجب أن يتحقق كل هذا تحت قيادة إسلامية لأنه «في الوقت الحاضر، يبدو أنه لا يمكن تحقيق الوحدة إلا من خلال الإسلام»[1].

وعلى المستوى الداخلي؛ يجب البدء بالإطاحة بنظام بهلوي، ويجب قطع كل الصلات بين الجيش والبيروقراطية مع القوى المسيطرة الغربية، ويجب إحياء المؤسسات المستقلة مثل المدارس والمساجد واستعادة دورها كصانعي قرار مستقل، ويجب أن يستعيد الدين وضعه في قلب نضال الجماهير للوصول إلى «المجتمع التوحيدي الأعلى»[2]، وفي الوقت نفسه يجب مقاومة الاستبداد الديني[3]، ويجب أن يتم التأكيد على أهمية الاجتهاد ومسئوليته في تجديد وتحديث الوظيفة الاجتماعية للدين، ويجب تحرير الجيش من قاعدته الطبقية، والعملاء المرتبطين بالغرب وشبكته الإجرائية الممتدة في داخل المجتمع، ويجب أن تعود المؤسسات الحكومية إلى مسئولياتها الاجتماعية، وخاصة في المجال السياسي.

ويرى بني صدر أنه تحت قيادة الإسلام لتحقيق المجتمع التوحيدي الأسمى

(1) Ibid., p. 90.

(2) Ibid., p. 94.

(3) Ibid., p. 94.

«لا يوجد سبب يمنعنا أن نصبح النموذج الأمثل لحرية البشرية على المستوى العالمي»[1]، وحينما تصل الحكومة الإسلامية إلى الحكم ستحكم السيطرة على البيروقراطية، وستتحقق لا مركزية السلطة، وستنتهي علاقة السيد بالعبد، وستسقط الطبقة الحاكمة، وسيتحقق المجتمع التوحيدي، وستتقدم الدولة في المجالات كافة، وستتوقف الحركات الانفصالية وستظهر دولة قومية قوية، وستوظف وسائل التواصل (الراديو والتليفزيون والجرائد وغيرها) من أجل نشر المعرفة والعلم، وسينمو المجتمع على المستوى الفكري، وسيصبح الغد يومًا «للاستقلال، والحرية، والرخاء، والتوحيد، وتحقيق الذات»[2].

إن الأساس في إقامة هذا النموذج المثالي هو في قطع العلاقات الاقتصادية مع الغرب؛ حيث يجب قطع كل مصادر النفوذ الأجنبي على الاقتصاد الإيراني، ويجب أن تكون المصالح الإيرانية هي الهدف الأول في كل البرامج الاقتصادية، ويجب على الحكومة أن تخطط البرامج الاقتصادية ذات الدلالة والأهمية القومية التي تهدف إلى تحقيق نمو الاقتصاد كله، ويجب أن تكون التجارة الدولية متوازنة. وقدَّر بني صدر أنه في مقابل كل اثنتي عشرة وحدة من الواردات، هناك وحدة واحدة من الصادرات، ويجب أن يُعاد النظر في هذا الأمر، ويجب إنهاء كل الاستثمارات الأجنبية. كل هذه الإجراءات من شأنها أن توثِّق علاقات الاقتصاد الإيراني مع الدول ذات الخلفية الثقافية المتشابهة[3].

وعلى المستوى الداخلي؛ يجب أن يتوقف الاعتماد على البترول باعتباره مصدرًا رئيسيًّا للدخل القومي، فيجب على قطاع الزراعة أن ينافس في السوق العالمية، كما يجب تخفيض البيروقراطية المرتبطة بالقطاع الاقتصادي، في مقابل زيادة ونمو الخدمات القومية مثل التعليم والصحة. وسيقوم تدخُّل الدولة على الحد الأدنى لمعالجة المشكلات أو تأثير النمو المتزايد في قطاعات مختلفة في الاقتصاد

(1) Ibid., p. 96.

(2) Ibid., p. 98.

(3) Ibid., p. 101.

يتضمن هذا التصريح الإشارة إلى احتمالية تكوين تحالف راديكالي بين دول العالم الثالث أو العالم الإسلامي، والذي سيتم استخدام البترول من خلاله في المواجهة مع الغرب.

القومي. سيكون من شأن هذا الوصول إلى توزيع متساوٍ وعادل للثروة واختفاء للطبقات في المجتمع الإيراني.

وأكد بني صدر أن «الاقتصاد المتغرب يجب أن يتحول ليصبح اقتصادًا إسلاميًّا وإيرانيًّا»[١]، وستتحول غريزة الاستهلاك، التي هي رذيلة غربية، إلى فضائل الاعتدال والتقوى. وسوف يؤدي تبنِّي هذه السياسات الاقتصادية إلى التأثير على الاقتصاديات الغربية المهيمنة وتحويلها لصالح المجتمعات الضعيفة واقتصاداتها الوطنية. وستتحول كل مظاهر الاختلاف الاقتصادي إلى اقتصاد توحيدي لضمان الرخاء في هذه الحياة والخلاص في الحياة الآخرة[٢].

سيقود التحرر من الغرب وتحقق الذات الإسلامية إلى تجديد وانتعاش على المستوى الاجتماعي، فبعد القضاء على الأسس الاقتصادية الخاصة بالبيروقراطية والجيش، سيُعاد استيعاب هاتين المؤسستين في داخل المجتمع الإيراني. وفي هذا السياق، لا بُدَّ أيضًا من قطع العلاقات الأجنبية مع بيروقراطيات الهيئات غير الحكومية؛ حيث سيتم القضاء على كل الأواصر الأجنبية التي لا تعمل في صالح المصالح القومية. في الوقت نفسه ستُجرى تغييرات جوهرية في البناء الاجتماعي بغرض القضاء على الفروق بين الطبقات وخلق مجتمع توحيدي، ولكن سيكون التمايز الاجتماعي مسموحًا بالقدر المقبول إسلاميًّا[٣].

وأكد بني صدر أن «الحكومة الإسلامية ليست حكومة مطلقة، فهدفها القضاء على الإدارة باعتبارها قوة استبدادية وغير مشروطة مسيطرة على مستقبل البلاد»[٤]، وفي ضوء تعاليم الإسلام، يتمتع الرجال والنساء بوضع متساوٍ ومكمل لبعضه بعضًا. وفي ظل هذا العالم القائم على الوحدة، سيصبح الدين والسياسة شيئًا واحدًا، وسيتخلص المجتمع من الارتباك الذي فرضه الغرب، وسيصل إلى الحالة التوحيدية الجوهرية. فحينما تتوقف الدولة عن كونها أداة قمع، وحينما ينتهي الخوف من العقل الجمعي

(1) Ibid., p. 107.

(2) Ibid., p. 112.

(3) Ibid., p. 115.

(4) Loc. Cit.

ومن المجتمع؛ حينها ستنتهي كل الأساطير والخرافات، في هذه الحالة لن تكون هناك حاجة للجيش أو لأي أجهزة قمعية مثل البوليس السري.

ويؤكد بني صدر أن الجماهير أطلقت على الخميني لقب «محطم الأصنام»[١]؛ لأنهم قد تعبوا من الأصنام والجماعات المغلقة والخرافات. ووفق المجتمع التوحيدي الذي يتخيله بني صدر، الذي اقترب من التحقق بسبب الثورة الإسلامية، فلن يكون هناك أي جماعات مغلقة أو طوائف سرية، بل سيظهر مجتمع صحي وبناء يمكن للبشرية أن تنمو وتزدهر في ظله[٢]، ويجب على الأجيال الجديدة ألا تفوِّت الفرصة التاريخية في إعطاء العالم نموذجًا كاملًا ونهائيًّا للمجتمع من خلال هذه «الثورة العظيمة»[٣].

ويختتم بني صدر هذه الأجندة المثالية رباعية الأركان قائلًا: «إن السيطرة المتصاعدة للغرب سيتم القضاء عليها من خلال الثورة الثقافية العظيمة»[٤]. وستقوم قواعد الفكر والحركة على المصالح الذاتية، وتحت لواء الإسلام سيخلق هذا الإدراك الذاتي فرصًا لا نهائية للإبداع المحلي، بالإضافة لمجالي الفكر والحركة، فسيصبح إنتاج واستهلاك المنتجات الاقتصادية والاجتماعية نابعين من الذات الإيرانية وليس الآخر الغربي. وسيتم إنهاء الفرص المفتوحة أمام طوفان الأخلاق والقيم الغربية، فيجب استعادة الاستقلال الفكري. وسيتوقف تأثير طاعون الفساد الأخلاقي (المستورد من الغرب) على المجتمع الإيراني، وسيسود بعدها تكامل لكل السمات الثقافية في المجتمع. وبناء على توحيدهم في ثقافة متناغمة، سينغمس الإيرانيون في «صناعة تاريخهم الذاتي»[٥].

وبعد فصل الثقافة الإيرانية عن التأثير المهيمن للثقافة الغربية، ستعود إلى أصولها الإسلامية[٦]. في البداية يجب إعادة تموضع قيم مثل التوحيد والنبوة

(1) Ibid., p. 122.

(2) Ibid., p. 124.

(3) Ibid., p. 125.

(4) Ibid., p. 126.

(5) Ibid., p. 130.

(6) Ibid., pp. 133: 139.

(كأساس للنظام السياسي الإسلامي)، والإمامة، والعدالة الإلهية، والإيمان بالبعث، في الثقافة. ثانيًا: يجب القضاء على قوى الرجعية الثقافية التي تعيق التقدم والتطور. ثالثًا: بدلًا من التقليد الذي يفرضه ويدعمه الغرب، سيتم إطلاق قوى الإبداع. رابعًا: سيتبنى الإيرانيون باعتبارهم مسلمين حقيقيين قيم القيادة والإبداع، بدلًا من قيم الطاعة العمياء. خامسًا: سيتم توحيد الثقافة وليس تفريقها وتقسيمها حسب ما يريد الغرب. وسادسًا: ستؤدي كل العناصر السابقة إلى التكامل العالمي المبني على التوازن السلبي[1]. سيترتب على استعادة إسلامية الثقافة أن ينتهي الارتباك الحالي في الهوية القومية الإيرانية، وينتهي عدم اليقين الفكري، ويستعيد الإبداع قدرته، وسيتم إنقاذ الجماهير «من النماذج الغربية المصطنعة التي لا تأخذ في الاعتبار الزمان أو المكان»[2]، وسيتم وضعها ومراجعتها بشكل دائم من حيث علاقتها بالواقع.

وطالب بني صدر بعدم التوقف عن المحاولة والتكرار قائلًا: «تتجسد نقطة التخلص التام من التغريب في كل المجالات، وخاصة فيما يتعلق بالمستقبل، في المشاركة بالجهد في بناء المستقبل التوحيدي، وفي البحث عن حلول بناء على إدراك للواقع، الحل في العودة للذات وإدراكها، في فتح الطريق أمام المستقبل بالعمل والفكر والفعل على طريق الإمام، هذا المستقبل لا يستطيع خلقه إلى المجتمع التوحيدي الأسمى»[3].

الأيديولوجية واليوتوبيا:

لا يوجد مثال كامل مقدَّم من المنظِّرين المسلمين حول تصوُّر الوضع القائم كشر مطلق، وربط الثورة القادمة باعتبارها تجسيدًا للخير المطلق يفوق التصور الذي قدَّمه بني صدر في إعلانه للثورة الإسلامية. ولأجل تحويل مخططه التخيلي

هناك تشابه كبير بين رؤى بني صدر لإعادة أسلمة الجوانب الاقتصادية والسياسية والاقتصادية والثقافية الإيرانية مع آراء كل من شريعتي ومطهري، بالإضافة إلى التشابه أيضًا في مقترحات المسار الثوري، ولكن تتميز طريقة بني صدر بأنها أكثر مأسسة وميكانيكية عن كونها عفوية أو معتمدة على التاريخ

(1) Ibid., p. 138.

(2) Ibid., p. 143.

(3) Ibid., p. 144.

حول مجتمع كامل توحيدي مستقبلي، يحاول بني صدر رسم صورة للفساد المطلق الموجود في الدولة، ويؤكد على ضرورة وأهمية الإطاحة به. وتحتل هذه الثنائية المانوية القائمة على المقابلة بين الشر والخير مكانة مهمة في الخطاب السياسي الذي يرغب في تحريك جماهيره حتى تستطيع إعادة تعريف ذاتها وتغيير واقعها. لا يتعلق الأمر في هذه الحالة بغياب أو حضور الدقة المفاهيمية أو الفكرية، أو بعبقرية الفكرة ذاتها. فما يدفع المنظِّرين المسلمين في طريق تحقيق أجندتهم السياسية هو أهمية وإلحاح التعبئة القصوى للجماهير لتحقيق سلسلة من الأهداف السياسية، ومن ثَمَّ فيجب على بني صدر - بحكم انتمائه لهذه الجماعة - أن يصور الوضع الحالي بأسوأ صورة ممكنة، وأن يصور المستقبل الثوري بشكل متفائل ومليء بالأمل. ومن خلال تبنِّي لغة وخطاب زملائه، فهو يستجيب للاحتياجات الأيديولوجية والنموذجية لعصره: تصوير أيديولوجي للشر، ووعد مثالي بالخير القادم. ومن دون هذه القدرة على إعادة التشكل الأيديولوجي والمثالي في شكل قناعات قادرة على التعبئة؛ ستظل الحقائق في هذه الحالة مبعثرة ومن الممكن إساءة تفسيرها. وبالنسبة لبني صدر فإن هذا الاختيار العشوائي لبعض الحقائق التي تصف نظام الشاه بأنه نظام فاسد ومستبد وقابل للانهيار، في مقابل تصوير مستقبل جميل وعظيم يُعَد مسألة مفهومة. والمبدأ الأكثر أهمية الذي يحكم عملية اختيار وتنظيم «الحقائق» في صورة متكاملة من الواقع والمستقبل هو عنصر الأجندة الثورية الجديدة، التي لا بُدَّ من صياغتها بشكل مسبق.

تُبنى الحقائق على متطلبات الواقع، وأما التصورات المثالية فتُبنى على الإسلام ثم تُترجم إلى الأيديولوجية الإسلامية؛ ولذا تتحول الأيديولوجية الإسلامية إلى الحوار التاريخي الذي يحتوي في داخله على سلطة الصوت الأيديولوجي الإسلامي وعلاقته بالنص الإسلامي الذي يتم استدعاؤه. هذه العملية التذكرية تحدث على خط التماس بين كل من الأيديولوجية واليوتوبيا.

وتتطلب عملية إنشاء هذه الثنائية الأيديولوجية / اليوتوبية تزامنًا مع عملية إعادة النظر في اللغة الفقهية الموروثة ومصطلحاتها حول الحقيقة؛ ولذلك فإن التوحيد بالنسبة لبني صدر يتطلب توليد معانٍ جديدة بالكلية، وهو الأمر الذي يأمل فيه بني صدر. ففي سياق الفقه الإسلامي الشيعي والسُّني فإن التوحيد يعني الاعتقاد العقدي

بوحدانية الله. ولكن في هذه المحاولة التأويلية الجديدة من بني صدر، التي يستبطن فيها النموذج الماركسي لمجتمع خالٍ من الطبقات؛ يتحول التوحيد ليصبح الحالة النموذجية من التناغم السياسي والاقتصادي والثقافي، الذي من خلال ممارسة التوازن السلبي بين القوى الفعلية القاهرة يتم الوصول إلى الوحدة المطلقة والتناغم الكامل للوجود. ومن خلال إعمال المنطق نفسه مع اللغة الفقهية الموروثة يتحول لفظ النبوة (الذي يعني تقليديًّا الإيمان والاعتقاد برسالة النبي وكونه آخر الأنبياء المرسلين من الله)، ليعني مبدأ الدولة الإسلامية الخاص بترتيب النظام السياسي وتقريبه من النموذج الإلهي وتدخله في الأمور البشرية.

يترتب على هذا ظهور لغة سياسية عقدية محدَّثة، فلم يكن ممكنًا لابن أحد آيات الله من حمدان، أن يتصور هذا القدر من تسييس الأفكار الشيعية الفقهية وإمكانية خلق دولة ثورية لو لم يكن قد غادر مدينته. فبسبب معيشته في طهران، ومن بعدها باريس وتمرسه في المقررات الاقتصادية التي درسها، مكَّنه هذا من تطوير مقاربة وفهم جديد لإيمانه، ولعلاقة هذا بالناشطية السياسية التي انخرط فيها. وفي وسط هذه الجماعة الجديدة من المثقفين المسلمين، نشأ إسلام جديد مختلف بشكل جوهري ووجودي عن نسخة الإسلام التي مارسها تاريخيًّا المثقفون الإسلاميون وطبقة التجار المدنيين أو الفلاحون. ومع نمو هذا الفهم الجديد للإسلام، نما التيار الأيديولوجي المرتبط به في داخل إيران. وقد وحَّد هذا بين سكان المدينة من المهنيين والبرجوازية القديمة والجديدة، بالإضافة إلى أهم جماعة شكَّلت وقود الثورة وهم الفلاحون الفقراء والمنتمون إلى البروليتاريا الرثة، وفي النقطة التي تقابل فيها عناصر الميليشيا الإسلامية وجمهورها المدني، والمثقفون المتعلمون في باريس، والغاضبون من سكان المدينة؛ كان هذا بالضبط محل تجمُّع الثورة القادمة.

ولقد أوضحت هذه الثنائية الأيديولوجية/ اليوتوبيا أن الطريقة التي ندرك بها الحقائق والأساطير المرتبطة بها هي أهم بكثير من هذه الحقائق (سواء اقتصادية أو غير ذلك) في ذاته. فالإدانة الأيديولوجية للوضع القائم والاحتفاء اليوتوبي بالمستقبل المتخيل هما العنصران الحاسمان في تكوين الأسطورة الشعبية القادرة على تعبئة الجماهير في سياق الحراك الثوري. فالواقع والحقيقة يفقدان أهميتهما في مواجهة قوة الأسطورة. وهناك دائمًا قدر من الحقائق في داخل كل خيال بما يضمن

قدرته على الإقناع، ووراء كل الحقائق الاقتصادية هناك مجموعة من الخيالات التي تمهِّد لقيام الثورة في النهاية. وفي خلال العملية الجمعية لبناء هذه الخيالات، ومن خلال التركيز على استهلاك التصورات المختلفة، فإن أمورًا مثل الحرمان النسبي تصبح أكثر أهمية - بالإضافة للتصورات حول الغرب - من الحقائق الواقعية حول غرب أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.

لقد حاول بني صدر وزملاؤه من المنظِّرين تولي المسئولية فيما يتعلق بتقديم تفسير ثوري للعالم، ومن خلاله حاولوا، ونجحوا إلى حد بعيد في تجاوز الأدوار التقليدية التي لعبها رجال الدين منذ العصور الوسطى. وتبقى حقيقة أن قيادة الثورة كانت في يد رجال الدين لتؤكد أنه على المستوى السياسي والنفسي هناك تقدير للقيم والأفكار القديمة أكثر من الابتكارات الأيديولوجية. ولكن لا يمكن إنكار أن مراحل التجهيز للثورة سواء في باريس (عن طريق شريعتي وبني صدر) أو في طهران من خلال آل أحمد أو بازرجان؛ تمت من خلال جهود القوى غير الدينية. وقد تقابلت جهود كل من القوتين (الدينية وغير الدينية) في الدعوة والتبشير وإعادة تعريف العالم من خلال مصطلحات معرفية تخص كل منهم لتحديد مسار الحراك الثوري.

وقد كان الاحتكار التاريخي الذي مارسه رجال الدين في العصور الوسطى حول إمكانية تفسير العالم بالنسبة للجماهير، والذي تم تحطيمه؛ ذا تأثير سلبي على هذه الطبقة. وتسبب ظهور أيديولوجيات علمانية/ ليبرالية وراديكالية في توجيه تحدٍّ حقيقي لاحتكار رجال الدين وسيطرتهم التفسيرية. ومع ذلك، فإن ظهور المحسوبين على التيار الديني من أمثال بني صدر الذي كان ناشطًا في أوساط المثقفين في الخارج، فقد تم اكتساب أراضٍ جديدة على حساب التيار العلماني لصالح جمهور الثورة.

على المستوى التاريخي، أو على الأقل منذ الثورة الدستورية في ١٩٠٦م، وباستثناء فترات قصيرة في القرن التاسع عشر؛ فهذه هي المرة الأولى التي يتم فيها تحدي السيطرة الفكرية للتيار الديني وقدرته على تقديم تفسير معتمد للعالم. وتمثلت جهود بني صدر وجيله من المثقفين المحسوبين على التيار الديني في

تخليص أفكار الشرعية وتقديم إعادة فهم للمسألة الدينية. ولكن هذه التفسيرات الأيديولوجية الجديدة التي قدَّمها كل من بني صدر وشريعتي وآل أحمد وبازرجان تطلبت جمهورًا جديدًا مختلفًا عن ذلك المنتمي للغة العلمانية الخاصة بالمثقفين الحداثيين وكذلك المنتمين للغة العلماء التقليدية. والسمة الأهم في الافتراضات المعرفية لمثل هذا الخطاب شبه الديني لبني صدر وزملائه هو اشتمال خطابهم الأيديولوجية على رؤية واحدة تتعلق بفهم العالم وتغييره بشكل سياسي. وفي سبيل توصيل هذه الرسالة، ناضل هؤلاء المنظرون الإسلاميون لتوصيل هذه الرسالة وسط العواصف والمعارضة الشديدة، وكانوا صادقين في هذه الجهود؛ فقد أبصروا العالم من فوق أعلى قمة عقدية وإيمانية، ومن خلال قناعتهم الراسخة بأنهم أدركوا الحقيقة؛ إذ كانوا يحلمون بغدٍ لم يروه بعد، مبني على ماضٍ يتذكرونه بكل تفاصيله، فقد كانوا صادقين، رجال أصحاب مبدأ وحقيقة لا يمكن التشكيك بأي شكل في صحتها. هذه المجموعة لم تدخر وسعًا، فقد كانوا يدركون فساد العالم، ويدركون طريقة لإصلاحه. وكان الإسلام بالنسبة لهم ضرورة الوقت، ووعد الغد، وحلم الأمس، وكانوا بحق «المنظِّرين الإسلاميين» بكل التناقضات المتضمنة في هذا المصطلح.

مخاوف غامضة وآمال غير مبررة:

في كتاب ماينارد كينز (**النظرية العامة**)، ذكر أن عدم اليقين هو سمة لصيقة باليقين، وهو فضيلة ناتجة عن الطبيعة الإنسانية[1]. وفي تقديره للاقتصاد، ذكر أن «كونه مؤسَّسًا على أساس مهترئ، فهو معرَّض لتغيرات مفاجئة وعنيفة»[2]، فالعقلانية تتشارك مع التوترات الموروثة المرتبطة بالأساطير. فبخلاف نظريات الاختيار العقلاني والعوامل الاقتصادية، وعناصر الإنتاج المادي للحياة؛ هناك اختيارات عشوائية لها قدرة فعلية على التأثير. ويجب علينا التنبؤ بالتغيرات العنيفة والراديكالية التي تعترض مسار الاختيار الاقتصادي، وأن يتم هذا التقدير بناء على تقديرات سياسية سليمة.

---

(1) Moggridge. john Maynard Keynes, Op. cit., p. 92.

(2) Ibid., p. 13.

وذكر أنه «سرعان ما يتحطم الهدوء والسكينة واليقين، وستتشكل خطط جديدة وآمال جديدة من دون إنذار في السلوك الإنساني. فتحت السطح هناك طوال الوقت مخاوف غامضة وآمال غامضة تتصارع دون أن نراها»[١]. فتحت سطح المنطق الاقتصادي، تتصارع شياطين القناعات الأيديولوجية غير المختبرة مع الأساطير الموجودة.

وكما ذكر الخميني «لم يَثُر الناس بسبب أسعار البطيخ، ولكنهم ثاروا من أجل الإسلام»[٢]، فالصعوبات الاقتصادية مسألة لا تهم في الحقيقة، سواء الله أو المؤمنين. ويحتاج الأمر دائمًا للتعاون بين الأفكار الاقتصادية الدينية والتعبئة السياسية وتجذرها في الإطار القيمي والعقدي. وتكمن الشياطين في قلب الرغبة في إعادة تعريف، وإعادة تفسير، وإعادة خلق العالم على المستوى الاقتصادي وغيره. وتتشكل المخاوف الغامضة من عدو متخيَّل والآمال غير المبررة حول مستقبل قادم تُعَد في الحقيقة علامات على تهيؤات متتالية تطارد مخيلة كل وعد متجدد بتقديم مملكة الله على الأرض.

(1) Loc. Cit.

(٢) سئل الخميني عن أسباب انضمام تجار البازار إلى الثورة فأجاب قائلا: «لقد ثاروا ضد الطغيان والاستبداد بسبب معتقداتهم الدينية».

Khomeini. *Sahifeh-ye Nur,* vol. IV, p. 194.

الفصل الثامن:

آية الله خميني: الصوت الديني الثائر

تعكس العبارة اللاتينية المنقوشة على ختم كالڤن «Prompte et sincere in opera Domini»، التي تعني بالعربية «على طريق خدمة الرب بإخلاص وعزيمة»؛ التزامه بأداء خدمة الرب دون توانٍ[1]، كما تشير هذه المقولة إلى أن طريق خدمة الرب أيام كالڤن كانت تتميز بالصدق والدقة الشديدين واعتباره أمرًا لا يمكن الاستغناء عنه حتى مع من هم أقل قوة من البشر! أما في زماننا هذا وفي الأوقات الحالية، وما يشهده الإنسان من تراجع حالة الإيمان، أصبح هناك تخلٍّ عن الفضائل، ومن ثَمَّ يبقى السؤال: من يملك الشجاعة الآن للتمسك بالعقائد السالفة؟

إنها السياسة وحدها، التي كانت وما زالت آخر معقل للمعتقدات التي كانت يومًا ما تشغل تقاليد الخواص الأكثر تدينًا بين العامة. وعلى مدار الثقافات والقرون، بداية من جنيف في القرن السادس عشر أو في طهران في القرن العشرين، تظهر المصطلحات السياسة وكأنها اللغة الوحيدة المناسبة لاستحقاق الفضائل العامة للجموع المتشككة التي لا تعرف ما وراء المسئوليات الضرورية من أجل كسب العيش والكرامة. فإذا كان كالڤن صاحب نزعة دينية راسخة، فلن يختلف الأمر من جنيف إلى طهران؛ حيث لا سقف لحدود التكليفات السياسية ومجالات الحركات الثورية، ففي كل الأحوال هناك ثمن باهظ لقيمة لاهوت الغضب في مقابل السياسة يدفعه المرء، فعلى الرغم من كل قناعاته الأخلاقية والتزامه سياسيًّا، فقد كابد كالڤن تحمُّل مشقة الحكم العادل في تاريخه، وهذا ما عايشه أمثاله سواء في جنيف أو في طهران، إلا أنهم كانوا في حاجة إلى إدراك هذه الحقيقة: «من الخطأ أن ننظر إلى الرجل الثوري بعين التحامل أو الإعجاب! فهو لم يكن قدوة بعقل فارس، ولم يكن قديسًا متقنًا، ولكنه كذلك لم يكن طاغية شريرًا منزوع الإنسانية، بل كان رجلًا ذا موهبة عالية ومخلصًا، وإن كانت عظمته الأخلاقية قد طالتها أخطاء فادحة، إلا أنه يجب أن يُسمح بشيء من هذا وذاك لرجل محبط ومنهك ومرهق كما كانت حاله دائمًا»[2].

(1) McNeill. *The History and Character of Calvinism*, p. 226.

(2) Ibid., pp. 227: 228.

النشأة والتعليم:

وُلد روح الله موسوي خميني في يوم الأربعاء الموافق ٢٤ سبتمبر ١٩٠٢م، في القرية الصغيرة خمين، التي تقع على بُعد نحو ستين ميلًا جنوب العاصمة طهران، وكان جده (السيد أحمد) قد انتقل من النجف في العراق إلى خمين وتزوج واستقر هناك، كان لديه ابن يُدعى السيد مصطفى وابنة تُدعى صاحبة. تزوج السيد مصطفى من هاجر (ابنة عالم دين محلي مرموق)، وكان ثمرة هذه الزيجة ثلاثة أبناء وثلاث بنات، وكان السيد روح الله أصغر الأبناء. تُوفي السيد مصطفى (والده) في فبراير ١٩٠٣م حينما كان ابنه الأصغر روح الله لم يتم ستة أشهر من عمره؛ حيث تولى أمر الصغير ثلاث نساء، قدَّمن الرعاية الكاملة للخميني طوال فترة طفولته؛ هُن: والدته هاجر، وعمته صاحِبة، ومربية تُدعى نانه خاور، وقد كانت عمة الخميني صاحبة شخصية متميزة ومعتدة بنفسها، وفي عام ١٩١٧م، عندما بلغ خمسة عشر عامًا، فقد الخميني والدته وعمته، وفي هذا الوقت تولَّى شقيقه الأكبر السيد مرتضى (آية الله باسنديده) رعايته وتربيته[١].

تلقَّى الخميني دراسته في مرحلة طفولته في مسقط رأسه في خمين؛ حيث درس تحت إشراف عدد من المعلمين المحليين والطلاب في الحوزة، بما في ذلك شقيقه الأكبر آية الله باسنديده. وفي عام ١٩١٩م، عندما كان عمره سبعة عشر عامًا، غادر خمين متوجهًا إلى أراك؛ حيث بدأ دراسته الأولية والمتقدمة تحت إشراف الفقيه البارز، آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي. وبعد عام واحد فقط (أي عام ١٩٢٠م)، طُلِبَ من آية الله الحائري القدوم إلى قُم وتأسيس حوزتها كمركز رائد للتعليم الدراسي في عالم الشيعة، هنا تبع الخميني معلمه المتميز وواصل دراسته المتقدمة في الفقه الإسلامي. وبحلول عام ١٩٢٦م، كان قد أكمل دراسته للمصادر الشرعية للقانون الشيعي، وعندما توفي آية الله الحائري عام ١٩٣٦م، كان الخميني، البالغ من العمر أربعة وثلاثين عامًا، قد أكمل دراسته

(١) لتفاصيل حول حياة الخميني، انظر:

Ruhani. *Nehzat e Imam Khomeini.* Equally informative is Anonymous. *Biography e Pishva.*

انظر المرجع التالي لتفاصيل حول كتابات الخميني:

Ostadi. *Ketab-ha va Athar e Elmi-ye Imam Khomeini.*

العليا إلى جانب دراسته الشرعية، وكان يشعر بجاذبية خاصة نحو الجانب الصوفي والتعلم الفلسفي[١].

تزوَّج الخميني من ابنة عالم دين بارز عام ١٩٢٩م، وهو حاج ميرزا محمد طاقفي الطهراني، ووُلِد لهما ابنان وثلاث بنات، كان أكبر أبنائه الحاج السيد مصطفى، الذي توفي عام ١٩٧٨م، عالم دين مرموقًا بحق. أما ابنه الأصغر أحمد، فأصبح رفيقه الأقرب خلال الفترة الثورية[٢].

بدأ الخميني حياته العملية في مجال التدريس عام ١٩٢٨م، قبل أن يبلغ من العمر السابعة والعشرين، وكان اهتمامه الرئيسي في التدريس يتمحور حول التصوف الإسلامي والفلسفة، وكان انتقاؤه للطلاب دقيقًا للغاية، فعلى الرغم من أنه قد قام بتدريس دورات تمهيدية في الفقه الشيعي خلال عقد الثلاثينيات، فإنه لم يبدأ في تدريس دورات متقدمة حول المصادر الشرعية للفقه الإسلامي حتى عام ١٩٤٤م. وكان تعليمه في الفلسفة والتصوف الإسلامي قد استفاد بشكل كبير من سنواته الطويلة التي قضاها كتلميذ لشخصيات بارزة مثل ميرزا علي أكبر يزدي، الذي كان تلميذًا لمُلا هادي سبزواري (ت ١٨٧٢م)، وهو أبرز فيلسوف شيعي في عصر القاجارن ومن بين معلميه الآخرين كان ميرزا آقا جواد مالكي تبريزي (ت ١٩٢٤م)، والسيد أبو الحسن رافعي قزويني (ت ١٩٧٥م)، وآية الله محمد علي شهابادي[٣].

ظهرت باكورة كتابات الخميني، التي تغطي مجموعة واسعة من الموضوعات في الفقه الشيعي، والفلسفة والتصوف الإسلامي، والشعر الفارسي، والجدل السياسي، في أواخر العشرينيات؛ حيث تم التعرف على حوالي خمسة وعشرين

(١) انظر المرجع التالي لمزيد من التفاصيل حول شخصية وحياة الخميني:
Vejdani and She'rbaf (eds.). *Sargozasht-ha-ye Vizheh az Zendegi-ye Hazrat e Imam Khomeini.*

(2) Ruhani. Nehzat e Imam Khomeini, Op.cit., vol. I, pp. 31: 32.

(٣) انظر المرجع التالي لسرد مختصر حول حياة الخميني وأساتذته وتلاميذه:
Ma'rufi (comp.). *Zendegi-Elamih-ye Imam Khomeini.*
This short biography is an abridged account from Ruhani's two-volume text.

كتابًا ومقالًا من بين كتاباته[١]، ففي (**مصباح الهداية**) (١٩٢٨م)، أظهر الخميني مهارته الفريدة في الخطاب المعرفي، وهو النص الذي أُلفت من أجله العديد من الحواشي، أما في (**شرح دعاء السَّحَر**) (١٩٣٠م)، قدَّم تفسيرًا فلسفيًّا وتصوفيًّا، باللغة العربية والشعر الفارسي، لهذا الدعاء الشهير للإمام الشيعي السادس (جعفر الصادق)، كما يتضمن مؤلفه «أربعون حديثًا» حواشي على سبعة أحاديث نبوية حول المسائل الفكرية وثلاثة وثلاثين حديثًا حول المسائل الأخلاقية. أما عن (**سر الصلاة**) و(**آداب الصلاة**) فهما يقدِّمان تفسيرات صوفية للطقوس المحددة في صلاة المسلم، وكذا (**كشف الأسرار**) (١٩٤٤م) كان هجومًا واسعًا من الخميني ضد الجدل الوهمي المتعلق بالمعتقدات والممارسات الشيعية، كما كتب العديد من المقالات القصيرة والطويلة حول الفقه الشيعي، ومن بينها «تحرير الوسيلة» و«توضيح المسائل»، وهو يضم عددًا من فتاواه حول مجموعة من الأسئلة العملية لجمهوره في فروع الفقه[٢].

السياق التاريخي:

تزامنت نشأة وتعليم وكتابات الخميني في السنوات الأولى والمتأخرة مع عقدين حاسمين في الثلاثينيات والأربعينيات، وتمددت بعد ذلك إلى عقدي التشكيل في الخمسينيات والستينيات، فكانت فترة الثلاثينيات عقدًا حافلًا بالأحداث السياسية الخطيرة في إيران. في عام ١٩٣٦م، أمر رضا شاه النساء في إيران بخلع الحجاب، وهو أمر لو تعلمون عظيم لما يحمله من رمزية كبيرة بالنسبة للهوية الدينية. كما كان بناء السكك الحديدية عبر إيران في عام ١٩٣٤م إشارة إلى بزوغ حقبة جديدة من الانهيار التكنولوجي الذي كانت الطائفة الدينية تنظر إليه بتردد شديد. وفي العام

---

(1) Ibid., pp. 23: 24.

انظر المرجع التالي حول مناقشة متكاملة لمواقف الخميني السياسية والفقهية:

Sobhani. *Jame'iyyat e Elmi va Amali e Imam Khomeini.*

(٢) يمكننا أن نتتبع طبيعة أفكار الخميني الأصولية في كتابه (**تحرير الوسيلة**)، وخاصة في الجزء الثاني بعنوان «المعاملات». راجع بالتحديد النقاش الذي أجراه حول بعض المسائل المعاصرة؛ حيث ناقش – من ضمن مسائل متعددة – فكرة البنوك المعاصرة، والتلقيح الصناعي، والتشريح، وعمليات التحويل الجنسي، والراديو والتليفزيون، في ص ٥٤٧: ٥٧٧.

نفسه، تأسست جامعة طهران، التي كانت لفترة طويلة تشكِّل البدائل العلمانية الأكثر وضوحًا للنظام التقليدي للمدارس الحوزوية.

وعلى خلفية جريمة قتل الشاعر الإيراني فرخي يزدي (١٨٨٩: ١٩٣٩م)، لم يتردد رضا شاه في تنفيذ عقوبات صارمة وإنزالها بمن يجرؤ آنذاك على الوقوف أمام نظامه الطاغي، وفي عام ١٩٣٤م وبعد وفاة السيد حسن مُدرس، فقد الخميني نموذجًا دينيًّا كان يعتبره مثالًا يُحتذى به في النشاط السياسي. وفي العام التالي (١٩٣٥م)، قمع رضا شاه بوحشية تمردًا شعبيًّا في منطقة مشهد؛ مما ترك أثرًا لا يمحوه الزمن على وعي الخميني السياسي، وعندما توفي معلمه ومرشده الرئيسي آية الله الحائري اليزدي عام ١٩٣٦م، حصل الخميني على منصب مرموق في هيئة العلماء في قُم، بالإضافة إلى وعيه السياسي اليقظ.

جلب احتلال الحلفاء لإيران عام ١٩٤١م فترة أخرى من التعرض لقوى جديدة. وفي ١٦ سبتمبر ١٩٤١م، انتهى حكم رضا شاه بشكل مفاجئ عندما أجبرته قوات الحلفاء على دفع ثمن ميوله نحو ألمانيا النازية، وتنازل عن الحكم لصالح ولي عهده الشاب محمد رضا بهلوي، وقبل أن تحدد الطائفة الدينية استجاباتها بدقة تجاه تلك التغييرات الجسيمة، تأسس حزب تودة (الشيوعي) عام ١٩٤١م بأقوى قوة مادية وفكرية في تاريخ إيران الحديث، هذه الحركة شكَّلت أخطر تهديد تنظيمي وفكري للهيئة الشيعية.

في خضم ذلك كله، وجد رؤساء الطائفة الدينية، مثل آية الله الحائري أو آية الله البروجردي، أنفسهم يدعمون الدولة البهلوية، سواء بشكل نشط أو جزئي؛ نتيجة إدراكهم وجود خصم أيديولوجي مشترك في حزب تودة وكل ما يمثله. وعند تنحي رضا شاه، وتولي محمد رضا شاه، كان الحكم هزيلًا؛ لأنه كان بالطبع رئيسًا ضعيفًا يحركه في السلطة بشكل رئيسي إرادة الحلفاء ومجموعة من السياسيين القدامى والحكماء. وبحلول نهاية العقد، تعرَّض محمد رضا شاه لمحاولة اغتيال، قُتل على إثرها وزيره الأول على يد أحد أعضاء جماعة فدائيي الإسلام المتطرفة، كما كانت هذه الجماعة المتطرفة مسئولة أيضًا عن اغتيال السيد أحمد كسروي في ١١ مارس ١٩٤٦م، الذي كانت تصريحاته المعادية للطائفة الدينية قد أثارت حفيظة الهيئة

الدينية، ومن ثَمَّ وجَّه الخميني كتابه بعنوان (**كشف الأسرار**)، الصادر عام ١٩٤٤م، بشكل جزئي ضد كسروي وأنصاره، ومع ذلك كان هذا الكتاب أكثر من مجرد هجوم على بعض المشاعر المعادية للطائفة الدينية والأفكار المعادية للشيعة السائدة في ذلك الوقت؛ فلقد استغل الخميني هذه الفرصة لانتقاد الظروف الطائفية التي خُلقت خلال فترة حكم رضا شاه، ووجد العديد من الأشخاص ومنهم الخميني فرصة للتعبير عن شكاواهم المستمرة بشأن التدابير القمعية للطاغية الراحل، من خلال مساحة الحرية النسبية التي منحها لهم احتلال الحلفاء وتنحي رضا شاه.

ولكن في كتابه (**كشف الأسرار**)، ظهر جليًّا القلق الزائد حول انتشار الأفكار العلمانية والاهتمامات القوية بـ «الغرب»، فبعد عامين من نشر الخميني هذا الكتاب لأول مرة، توفي آية الله أبو الحسن الأصفهاني عام ١٩٤٦م، وخلفه السياسي غير النشط آية الله البروجردي، وفي أواخر الأربعينيات وخلال الخمسينيات، تقلَّد آية الله البروجردي أعلى المناصب في هيئة الفقهاء الشيعية، وكان توجهه السياسي، أو بالأحرى عدم وجود توجه سياسي له، يترجم عمليًّا إلى دعم ضمني لشرعية نظام بهلوي. وعلى مدار عقد الخمسينيات، وتحت مظلة آية الله البروجردي، استمر الخميني في تدريس النصوص الفقهية والفلسفية والمعرفية، ليصبح له العديد من المريدين من بين طلاب العلم الشرعي وأتباع الشريعة، بحيث يصبح خير وصف لهذه الفترة هو أنها كانت عقد الديمقراطية الليبرالية التي اختبرت قدرتها على البقاء في الثقافة السياسية الإيرانية؛ حيث نجح محمد مصدق في كبح نزوات الشاه غير الدستورية نحو الاستبداد وطرد طموحاته الهمجية من البلاد. ولكن في عام ١٩٥٣م، نجح الانقلاب الأمريكي برعاية وكالة الاستخبارات المركزية في إعادة الحكم لإيران.

ثم شهدت الفترة التالية بعد مصدق تطورًا ملحوظًا، وصار نظام بهلوي أكثر استبدادًا؛ حيث قضى بشكل فعَّال على كل من البدائل الليبرالية الديمقراطية والثورية الراديكالية، وكان التركيز على «الأيديولوجية الإسلامية» في هذه المرحلة أمرًا مختلفًا تمامًا؛ حيث كانت فترة الستينيات عقدًا حاسمًا مما اتخذت خطابات الخميني السياسية منحنًى حادًّا بشكل خاص نحو مطالب ثورية تتعلق بالوعي السياسي الإيراني، الذي بدوره يمثِّل إدراك وفهم هذا الخطاب الثوري المعني بالوصول إلى قلب وروح الثورة الإسلامية في إيران.

الملِك الفيلسوف:

على الرغم من أن الخميني لم يكن «ملكًا» بالمعنى الحرفي للكلمة، وكذلك ليس «فيلسوفًا» وفقًا للمعايير المحددة في الخطابات الإسلامية؛ فإنه في النهاية يمثِّل فكرة «الملك الفيلسوف» بمفهوم أفلاطوني للتعبير، فبحسب رأي أفلاطون كانت «العدالة» هي الاهتمام السياسي الرئيسي لدى الخميني؛ نظرًا للظلم الذي تجرَّعه الشعب الإيراني، وهو ما فرض حالة من السعي نحو إعطائهم حقوقهم بشكل عادل، ومن ثَمَّ تطلَّب هذا قيادتهم من خلال ثورة والحفاظ على السلطة لضمان خلاصهم في هذا العالم والعالم الآخر. فمن خلال حجة فلسفية سقراطية بارعة، على الرغم من أنها تفتقر إلى روحه الحرة وحسه الفكاهي، أكد الخميني أن الشعوب أحيانًا تجهل مصلحتها بطريقة أو بأخرى، فأصبح الكذب العرضي، أو الكذب النبيل في المفهوم الأفلاطوني، هو الافتراض الضمني ولكن الأكثر إيجازًا لـ «الملك الفيلسوف»، الذي يعرف ما هو الأفضل لرعاياه ويتأكد من أنهم يتجهون «بتوجيه صحيح» نحو ذلك الغرض، وهذا ما فعله مفهوم «الإنسان الكامل» في تميُّز وتفريد رؤية الخميني، بخلاف هذا الافتراض الأفلاطوني بطابعه وتمييزه بما يعززه مذهبيًّا ويميزه بما تيسره من ترجمة تاريخية طويلة إلى نسيج الفلسفة السياسية الإسلامية؛ حيث يكون (في التقليد الصوفي) طريق التحسين الروحي (المترجم إلى الحقيقة السياسية) موجهًا من قِبل معلم (أو مرشد). ومن خلال تجاوز الخطاب الفلسفي إلى الخطاب الصوفي، لم يستطع الخميني إلا أن يستفيد من التأثيرات السياسية المستمرة لمثل هذه الصفات القوية في التاريخ الفكري الفارسي والإسلامي.

مراحل تشكُّل فكر الخميني:

تطورت مسيرة الخميني وخطابه الثوري تدريجيًّا على مر ثماني مراحل متميزة؛ بدءًا من مشاركاته السياسية قبل عام ١٩٦٣م، مرورًا بانتصار الثورة في ١١ فبراير ١٩٧٩م، وصولًا إلى إقامة الجمهورية الإسلامية في ١ أبريل ١٩٧٩م؛ شرع الخميني في المرحلة الأولى من مساره الثوري مع باكورة اهتماماته السياسية الأولى، وتدريجيًّا تُوجت بأول مواجهة جادة لنظام بهلوي، ومع الانتفاضة في يونيو ١٩٦٣م قد أفل نجم نشاطاته السياسية، إلا أنها وفي الوقت ذاته سنحت له بالشروع

في مرحلة جديدة أكثر قوة في محاولته للإطاحة بالعرش الإيراني، وفي سجلات الثورة في تاريخ إيران الحديث، يُسجل الخامس عشر من خرداد ١٣٤٢ (٥ يونيو ١٩٦٣م) - الموافق الثاني عشر من محرم ١٣٨٣هـ (الشهر الأكثر شحنًا بالعواطف في التقويم الشيعي) - اليوم الذي أشعل فتيل الشرارة الأولى لمشكلات الدولة البهلوية، وكأنها مبشرة بثورة ١٩٧٩م.

بدأت المرحلة الثانية من التطور الثوري للخميني مع التظاهرات الشعبية الضخمة نيابة عنه في يونيو ١٩٦٣م في مدن مختلفة في إيران، أما الفترة من ٤ يونيو ١٩٦٣م: ٤ نوفمبر ١٩٦٤م، عندما نُفي الخميني إلى تركيا، شهدت الدولة البهلوية واحدًا من أخطر التحديات لعرشها العتيد؛ فخلال هذه الفترة التي امتدت على مدار سبعة عشر شهرًا، لجأ كل من الحاكم الإيراني وآية الله خميني إلى كل القوى المادية والأيديولوجية والرمزية المتاحة لهما لتحدي شرعيتهما أو حتى وجودهما، وفي هذه الجولة الأولى من معركتهما، ظهر الحاكم الإيراني كفائز ونفى آية الله إلى تركيا، ومنها إلى العراق.

أما عن المرحلة الثالثة من مسيرة الخميني الثورية وخطابه، فقد بدأت تقريبًا فور وصوله إلى تركيا في ٤ نوفمبر ١٩٦٤م، واستمرت طوال سنوات نشاطه في العراق، بينما دخلت مرحلة جديدة في ٢٣ أكتوبر ١٩٧٧م، بعد وفاه ابن الخميني، الحاج آقا مصطفى، في ظل ظروف غامضة، أو تحت ما أطلقت عليه الأسطورة الإيرانية في وقت لاحق «ظروف مشبوهة». وخلال فترة وجوده في العراق، قوَّى الخميني روابطه مع أتباعه داخل إيران، وطوَّر تحالفات جديدة من الناحية الفكرية والمادية مع طلاب إيرانيين في الخارج، واستجاب بسرعة وبحرفية للأحداث داخل البلاد.

زادت أهمية البعد السياسي لحادث وفاة ابنه في يناير ١٩٧٨م، بعد نشر مقال يهاجم الخميني في إحدى الصحف اليومية في طهران، وهذه كانت الشرارة الأولى لبداية المرحلة الرابعة من خطابه الفكري؛ حيث أطلق العنان لخطابه الثوري في اتجاهات جديدة. وقد انتهت هذه الفترة بشكل مأساوي في ٨ سبتمبر ١٩٧٨م، المعروف باسم «الجمعة السوداء»، عندما أطلق الجيش الإمبراطوري النار على

المتظاهرين في ساحة الجلاء في طهران. وبصرف النظر عن العدد الدقيق للضحايا، فإن حادثة «الجمعة السوداء» خلقت تحديًا صريحًا لشرعية دولة البهلوي. ومن أكتوبر ١٩٧٧م حتى سبتمبر ١٩٧٨م، شنَّ الخميني هجومًا لا هوادة فيه على شرعية الدولة البهلوية، وفي الوقت نفسه احتفل بإنجازات البطولة لـ «الجماهير الإيرانية المظلومة».

بدأت المرحلة الخامسة من العمل الثوري النشط للخميني وتنظيمه الضخم للرموز الثورية في «الجمعة السوداء»، ووصلت إلى ذروتها عندما غادر العراق متجهًا إلى باريس في ٦ أكتوبر ١٩٧٨م؛ حيث استعان في هذا الشهر المصيري (سبتمبر ١٩٧٨م) استعانة كاملة بما وقع من أحداث في «مجزرة الجمعة السوداء».

وشنَّ الخميني في الفترة السادسة من مسيرته الثورية الممتدة، أكثر الهجمات تدميرًا ضد الأسس الأيديولوجية والمادية للنظام الملكي الإيراني. وفي هذه المرة، بفضل التغطية الواسعة من وسائل الإعلام العالمية، نجح في الوصول إلى جمهور تخطى حدود تصوراته.

ثم شهدت الفترة السابعة (قبل الأخيرة) حالة من الزخم الثوري للخميني بين ١ فبراير، يوم وصوله إلى طهران، و١١ فبراير ١٩٧٩م، الفترة التي أُطلق عليها «عشرة أيام الشفق الصباحي»، حيث أطاح بآخر آثار العرش العتيد من خلال سلسلة من الخُطب، نجح فيها على إجبار الحكومة الهشة لشابور بختيار (الذي اغتيل عام ١٩٩١م) على الانهيار، وخلع آخر رئيس وزراء للملك المخلوع وإجباره على الفرار بحياته.

أما الفترة الثامنة والأخيرة من الحركة الثورية الناجحة للخميني، فقد بدأت في ١١ فبراير ١٩٧٩م، حينما بلغت الثورة هدفها بإسقاط دولة البهلوي، وانتهت في ١ أبريل ١٩٧٩م، حينما تمكَّن الخميني من تجاوز منافسيه العلمانيين وأسَّس الجمهورية الإسلامية على أنقاض النظام الملكي البهلوي.

أهمية كتابات الخميني في صنع الثورة الإسلامية:

يصعب تخطي أهمية تصريحات وكتابات الخميني ودورها في تشكيل الجمهورية الإسلامية، وهنا نقف عند السؤال الافتراضي الذي يطرح نفسه: «هل كانت ستكتمل الثورة من دون الخميني؟» والحقيقة هو سؤال له أهميته التربوية،

على الرغم من عدم قبوله تاريخيًّا؛ فالرجل وكلماته لا يمكن فصلهما، وإذا كان الرجل والثورة لا يمكن فصلهما أيضًا، فإننا نركز على الزخم التاريخي المستثمر في تشكُّل الثورة.

وتتجلى أهمية كتابات الخميني في صنع الثورة الإسلامية على الأرجح في مقدمة المجموعة الرسمية لكتاباته، التي كتبها علي خامنئي، الذي كان حينها يشغل منصب رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية، والذي يشغل الآن المنصب القيادي ويُعتبر وريثًا للخميني. حتى مع التخلي عن الخطاب المتميز بالمبالغة الواضحة وربما الحتمية في مقدمة خامنئي، نظل مع شهادة واضحة حول كيفية استقبال وتصوُّر كتابات الخميني خلال سنواته الطويلة والفاعلة في بناء خطاب ثوري، وعلى ذلك يعلق خامنئي: «لقد بدأت الثورة الإسلامية في اللحظة الراهنة مع صرخة الخميني الواسعة، التي لا يمكن تجاهلها»[1].

وعلى الرغم من وجود وأهمية العديد من الظروف المادية التي فتحت الطريق أمام الثورة؛ فإنه من دون صوت الثائر الكبير والمحفز، ربما لم تكن هناك «ثورة إسلامية» كما رآها العالم تكشف أمام أعيننا، خاصة في ظل تنظيم قوى هائل من قِبل الدولة البوليسية التي كانت تعمل على قمع حرية التعبير من خلال أي وسيلة يتنفس منها الاعتراض السياسي.

بعد اندلاع الانتفاضة في يونيو ١٩٦٣م، التي تم قمعها بشكل فعَّال، استطاع الخميني في منفاه الأول في تركيا في أكتوبر ١٩٦٤م، ثم في العراق في نوفمبر ١٩٦٥م، أن يجد فرصةً ذهبية للتعبير عما لم يجرؤ الآخرون على النطق به. وخلال عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، كانت الدولة الشاهية تُدار من قِبل بوليسها القمعي بطريقة يسيطر عليها الإرهاب والتهديد والترويع؛ مما جعل أي نوع من أنواع التعبير السياسي مخاطرة في حد ذاتها. وخلال هذه الفترة، حدث تطور في المعارضة من النواحي الأيديولوجية والسياسية على حد سواء، وفي سبيل تيسير المعارضات، اتخذت المعارضة العلمانية من اللغة الرمزية في الشعر والخط الأدبي طريقًا لها،

(1) Sayyid Ali Khamenei's Introduction to Khomeini's collected speeches and proclamations, Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 1.

ومن ناحية أخرى، اتخذت المعارضة سبيل هجمات المقاتلين الخفية ضد الأهداف الحكومية؛ مما نتح عنه قلة وجود حوار سياسي (ثوري) فعَّال، فلم يجتمع النقيضان بين الاستعارات المستترة في الخطاب الأدبي أو الشعر وبين أصوات الرصاص من الرشاشات والبنادق بشكل فعَّال في خطاب سياسي منسجم ومستدام وناجح.

وبينما الحال على هذا المنوال، نما بالتدريج خطاب سياسي ديني داخل إيران وكان أكثر فاعلية، أسهمت في تشكيله شخصيات مثل شريعتي، ومطهري، والطالقاني، وغيرهم؛ كل له طريقته ومشربه الخاص في تشكيل خطاب ثوري متنوع. وكان هؤلاء الثوار يعملون ضمن سياق الرقابة التي تفرضها الدولة ولم يكن بإمكانهم تقديم أفكارهم بقوة أو بشكل مفتوح، بل كانت قوة كتاباتهم في وجودهم الفعَّال في إيران، وضعفهم كان في عدم قدرتهم على التحدث والكتابة بحرية.

بخلاف ذلك، لم يجد الخميني تضييقًا أو قيودًا تتعلق بالتعبير؛ حيث اعتمد في ذلك على تقارير متتابعة يتلقاها من أتباعه المخلصين داخل البلاد، وهو الأمر الذي منحه مساحة آمنة من حرية التعبير، أسهم فيها العداء بين الحكومتين الإيرانية والعراقية، فما لبث أن شرع في الكتابة حول قضايا محددة تؤثِّر على أحوال المسلمين بشكل عام والمسلمين الإيرانيين بشكل خاص؛ حتى أصبح الخميني المتحدث والحكم على «العدالة»، وهو المفهوم الأكثر أهمية في الثقافة السياسية الفارسية والإسلامية على حد سواء.

أُتيحت للخميني فرص مناسبة للدعوة إلى محاسبة الاستبداد من خلال العديد من حالات الظلم في إيران وفي العالم الإسلامي بشكل عام، ومن ثَمَّ مع تحوله إلى المتحدث باسم قضية العدالة، أصبح أيضًا الصوت الرسمي للتحدث باسم الإسلام، وهنا رفض الخميني قراءات الإسلام البديلة؛ إما بسبب دعم الدولة وبالتالي تم رفضها، وإما لأنها أتت من الأوروبيين وبالتالي تم تشويهها، وإما كانت معارضة بشكل متساوٍ ولكن من زاوية مختلفة بقدر كبير حيث تم استيعابها. ومع حالة صعوده كرمزٍ للعالم الإسلامي، أصبح الخميني الصوت الديني للثورة.

ومن العوامل التي أسهمت في جعل الخميني شخصية مركزية في تاريخ إيران الحديث وكتاباته صوتًا رئيسيًّا في الخطاب السياسي المعاصر؛ هو أنه تمتع بعمر

مديد، فقد وُلد عام ١٩٠٢م، وشارك بنشاط في التطورات السياسية الرئيسية قبل وأثناء وبعد فترة الحكم البهلوي، وعندما تولى رضا شاه الحكم عام ١٩٢٧م، كان الخميني رجل دين بارزًا يبلغ من العمر خمسة وعشرون عامًا، وكان صاحب وعي سياسي ونشاط فعَّال. شهد الخميني طوال حياته الممتدة أحداثًا تاريخية جعلته جزءًا من تاريخ إيران الحديث؛ بداية من فترة حكم رضا شاه التي امتدت من ١٩٢٧: ١٩٤١م، واحتلال إيران من قِبل الحلفاء، وانتقال الحكم من رضا شاه إلى ابنه محمد رضا شاه، وفترة الأربعينيات العاصفة، وتنظيم الخطاب الاشتراكي الضخم من قِبل حزب تودة، وفترة تولي مصدق، ثم انقلاب عام ١٩٥٣م، ومرورًا بثورته الفاشلة في يونيو ١٩٦٣م، ومنفاه، وتماسك سلطة الشاه في سبعينيات القرن الماضي، وتدمير الآلة الحاكمة الملكية في الفترة من ١٩٧٨: ١٩٧٩م، من خلال كل هذه المراحل، كان الخميني حاضرًا لم يغب عن المشهد، وكما وصِف «الثورة والإمام الخميني هما ظاهرتان لا يمكن فصلهما»[1]، وهنا يمكن أن تُعتبر تقييمات خامنئي دليلًا قاطعًا لإمكانية حدوث الثورة.

تعتمد أبعاد جاذبية قيادة الخميني على النمو التاريخي لعلاقته الفريدة بينه وبين أنصاره وأتباعه؛ حيث يتجاوز طابعها ولهجتها السلطة العادية المفترضة لدى رجل دين شيعي رفيع المستوى، ويحتل آية الله أعلى منصب في السلطة الدينية لدى الشيعة، ولكن سنوات التعلم وروح التفاني والوجود الروحي المصاحب الذي يصلون إليه بصورة متوالية؛ تمنح السلطات الشيعية الرفيعة المستوى نوعًا من الاحترام الحقيقي والولاء الدائم، ومع ذلك يتعمق نمط وشدة التفاني الذي يتلقاه الخميني من أتباعه، خاصة في اللحظات التي تسبق الذروة الثورية، في الوعي الجماعي لهذا الجمع الضخم من المتابعين؛ فهو فهم شيئًا عميقًا ومحزنًا في وسط المصاعب، الفعلية والخيالية، التي حددت أتباعه، ومن ثَمَّ تحوَّل هذا الغضب الصامت ضد الاستبداد إلى صوت واضح للمعارضة ثم، كونه آية الله، أكسب هذه الثورة طابعًا شرعيًّا، وهنا تكمن أهمية الخميني في حضوره وكلماته في سياق تفاعله مع أتباعه، وتفاعل أتباعه معه من خلال تحليل خطابه؛ حيث أُتيحت للخميني مساحات للتعبير عن

(1) Loc. Cit.

اعتراضه من خلال بعض الأحداث؛ مثل: منح الشاه حصانة دبلوماسية لدبلوماسيين أمريكيين، وهجوم الجيش الإيراني على حوزة الفيضية، والاحتفال بمرور ٢٥٠٠ عام من حكم الإمبراطورية الفارسية، وغيرها؛ هذه الاعتراضات، عندما تُعبر عنها بالكلمات، تكتسب طابعًا ثوريًّا بشكل قانوني، وفي المقابل تثير مزيدًا من الأفعال، إما من حكومة الشاه وإما من أتباع الخميني، وفي كلتا الحالتين، كلا الأمرين يؤدي إلى الآخر.

بناءً على ذلك، تُعتبر أفضل وحدة للتحليل التي توضح أهمية الخميني هي سلسلة «العمل والرد»، العمل الأول ينشأ عن شيء مهم أو ثانوي من جانب الدولة المحاصرة، والرد اللفظي من قِبل الخميني يظهر كبيان أيديولوجي ضد هذا الفعل. والجولة الثانية من العمل قد تكون إما سياسات انتقامية أو تعويضية من قِبل الدولة، وإما مظاهرات ثورية من قِبل أتباع الخميني. ومن خلال هذه السلسلة والمتوالية من الأحداث يحقق الخميني بدقة الثورة الإسلامية وترتفع رايتها خفاقة لأعلى مستوى؛ لكونه (الخميني) شخصًا أسطوريًّا.

وفي تقييم خامنئي للخميني، قال عنه: «لم يتم ذلك إلا بنعمة الله، وبنعمة المراسلة الصوتية بين الزعيم (الإمام) والموجهين (الأمة)»[١]. وهذا التقييم يحقق العلاقة الثنائية بين الثورة وقائدها، فمجرد وجود الخميني أدى إلى ترسيخ كلماته وتحويلها إلى أوامر دينية لدى مقربيه، وكذلك أتباعه البعيدين. وفي هذا يشبهه خامنئي بالحضور الذي كان يصاحب «الأنبياء» حيث يقول عنه: «مثل الأنبياء، في وجوده، الخميني يقدِّم للمراقب الذكي دينًا وسياسة وثورة وربًّا والشعب، كل ذلك في الوقت نفسه، ثورته تثير في الذهن ثورة الأنبياء الإلهية»[٢]. فيُنظر إلى الخميني من قِبل أتباعه كمنظم لثلاث فضائل أساسية يفتقرون إليها في ظل الاستبداد الملكي[٣]؛ أولًا: إحياؤه وعيًا دينيًّا ومن دونه لم يزل الناس قابعين في عصور الظلام. ثانيًا: أعاد فكرة الإيمان مرة أخرى من خلال ماهية معتقد الخلاص النهائي «الميتافيزيقة»؛

(1) Ibid., vol. I, p. II.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

حيث لا تعوق قيود العقلانية رؤية الأبدية في الإنسان. ثالثًا: يُعتبر الخميني أيقونة ملحمية للتمرد من أجل الكرامة.

كما يشير خامنئي إلى ثلاث ميزات بارزة في كتابات الخميني[1]؛ أولًا: أنها مسئولة بشكل رئيسي عن تحريك الناس للتمرد والغضب. ثانيًا: أنها قد حددت الاتجاه وأسَّست مسار الحركة الثورية. ثالثًا: قد سجَّل في هذه الكتابات الكشف التاريخي للثورة الإيرانية؛ حيث إن بساطة أسلوبه وتصريحاته هي أبرز ميزة في كتاباته، بل إنها المسئولة جزئيًّا عن الاستجابة الضخمة لندائه الثوري، فعندما يقدِّم أحيانًا محاضرة حول موضوع شرعي أو صوفي، يظهر بوضوح إتقانه للغة التخصص المعقدة، ولكن في معظم كتاباته يتحدث إلى أدنى مستوى بين جمهوره وهذا يجعله قريبًا للعامة، ولا يمكنه التخلي عن ذلك وإلا يفقد مشاركته السياسية. فمن خلال أسلوبه ولغته البسيطة، منح الخميني جمهوره إحساسًا بالكرامة، وشعورًا بالاحترام الذاتي، وإمكانية تطلعهم لأيام أفضل، وكل ذلك بمصطلحات مألوفة.

لقد أعادت خطاباته الروح إلى الجماهير الإيرانية التي بدت كركام لا يتحرك يتألف من التطلعات الميتة، والقضايا الفاشلة، والأحلام المخونة؛ إلا أن الخميني نجح – ببساطة وبهدوء وبالسلطة الممنوحة لصوته منذ الأزل – في إعادة الثقة في تلك المطالبات المبعثرة ومنحهم الكرامة، ومكَّنهم من رؤية أحلامهم المنسية التي تحققت في الواقع، فمهما كان العدد الدقيق للقتلى خلال الثورة الإيرانية؛ لا شك أن هذا كان تصادمًا تاريخيًّا بين قوة الكلمة المنطوقة وقوة البنادق المشحونة، فكانت الكلمة هي مصدر القوة لدى الخميني، فقوة الجيش الملكي، بأي حال من الأحوال يمكن استخدامها، كانت غير فعالة مقارنة بالكلمات القليلة المؤثرة التي نطق بها الخميني بنبرة مؤثرة. وبينما كانت كلماته تحتفظ بلهيب قضية الثورة في قلوب العديد من أتباعه، كان الخميني يناشد على حد سواء في صفوف النخبة الثورية من ميول أيديولوجية متنوعة: الطلاب الطائفيين في قُم ومشهد، سواء أكانوا جددًا أم محافظين؛ وطلاب الجامعات الأمريكية والأوروبية، سواء أكانوا علمانيين أم دينيين؛ والمثقفين الراديكاليين والليبراليين في طهران، سواء أكان لديهم أجندات

(1) Loc. Cit.

أيديولوجية أم عملية. ومن دون التنازل عن موقفه من الماركسية والشيوعية، كان الخميني دائمًا قادرًا على تجاوز أي فجوة، سواء أكانت عقائدية أم سياسية بين أتباعه الدينيين والعلمانيين، بين العناصر الراديكالية والتقليدية بين أتباعه الدينيين، وبين العناصر الليبرالية والراديكالية بين أتباعه العلمانيين، كان دائمًا قادرًا على أن يلمس ويتحدث بأسلوب يصل إلى الجميع دون تفرقة وبمنهجية تضمن للآخر حق الرد.

لم يصرِّح الخميني أبدًا في خطبه ومراسلاته بالمطالبة بأي سلطة أو بالمطالبة بأي طاعة لشخصه، حتى في «ولاية الفقيه» يتحدث نظريًّا في سلطة الفقيه دون أن يشير صراحة أو حتى ضمنيًّا إلى أنه ينبغي له شخصيًّا أن يشغل تلك الوظيفة. طوال مراسلاته وخطبه، يؤكد ويقدِّم التوجيه ويُصدر تحذيرات حول حقيقة الإسلام، ويولِّد الخميني في جمهوره طاعة ملحة، وإحساسًا بأنه هو الشخص المسئول، وأنه يجب الاستماع إليه.

ذاع صوته من خلال «الكاسيت»، وأحدثت خطبه ثورة، وملأ صوته الأشرطة الصوتية، فلم يتجاوز عدد الأشخاص الذين سمعوا صوته شخصيًّا خلال انتفاضة يونيو ١٩٦٣م في قُم أكثر من مئات قليلة، لكن بمجرد نفيه إلى النجف، تم تسجيل خطبه ومحاضراته وصوته الجهوري الثوري على أشرطة صوتية، سرعان ما تم تهريبها بسهولة إلى إيران، ووصلت إلى الآلاف من الناس. كما أرسلت منظمات الطلاب في أوروبا شرائطه إليهم، وذاع حماسه الثوري داخل الحرم الجامعي الأوروبي والأمريكي والكندي.

سادت حالة من توقُّع وجود ثورة أو غضب بين أروقة الدولة من خلال انتشار خطابات الخميني، على الرغم من أن قياس التوقع الفعلي كان محدودًا لجمهور الخميني الفوري داخل إيران ومجموعة أصغر من الطلاب المسلمين في الخارج، فإن نشر رسائله وشرائط الكاسيت وتصريحاته وصلت إلى مجموعات متنوعة كثيرة لا يمكن أو لا ترغب بالضرورة في الحضور لسماعه، بينما لم يكن الخميني بالضبط اسمًا شائعًا، إلا أنه خلال السنوات التي سبقت الثورة، كان هناك عدد كافٍ من الأشخاص الذين عرفوا وتوقعوا الأخبار منه للحفاظ على ذكرى انتفاضة يونيو ١٩٦٣م.

عندما أتاحت التسجيلات في العلاقات الإيرانية-العراقية العدائية عادة في أوائل السبعينات الفرصة لبعض الإيرانيين الشيعة للسفر إلى النجف لأداء الزيارة، جرى تداول أخبار أوسع نطاقًا حول ظهور الخميني، وكان الحجاج الإيرانيون سيعودون ليرووا لأصدقائهم وأقاربهم أنهم رأوا في الرحلة المقدسة ضريح الإمام عليّ، وهذا الرجل الطويل الوسيم للغاية ذا الطلة المميزة التي جذبت الانتباه، عندها سيكون الحجاج مندهشين بمظهره، وبعد ذلك سيعودون للاستفسار عن هويته، وبالطبع سيكونون مترددين في الاقتراب والتحدث إلى الخميني؛ خوفًا من الانتقام عند عودتهم إلى إيران، ولكنهم سيروون تقرير لقائهم المذهل بشكل خاص للأصدقاء والعائلات، ومن ثَمَّ تنتشر حالة الخميني بطريق غير مباشر.

هنا ظهر تاريخ طويل للتدخل الأجنبي في الشئون الداخلية للبلاد، وكان أحدثها وأكثرها إهانةً هو الانقلاب الذي دعمته وكالة المخابرات الأمريكية عام ١٩٥٣م، وقد جعل الإيرانيين أكثر استجابة لنداءات التمرد ضد إشارات التسلط الخارجي. وطوال مسيرته الثورية، كان الخميني دائمًا صرخة تمرد ضد الأجانب؛ حتى أصبح مصطلح «الأجانب» صفة صريحة للسيد الثوري. لربما كانت لحظة تاريخية حاسمة في جذب الخميني للجماهير هي عندما أدان الملك الإيراني لمنح الأمريكيين حصانة دبلوماسية في إيران. تم تصوير هذا، من منظور الجمهور العام، كأعظم إهانة للسيادة الإيرانية؛ فلماذا لا يكون الأمريكيون تحت طائلة القانون الإيراني إذا ارتكبوا جريمة! تم توجيه هذا السؤال وكل تبعاته بعمق إلى القلب الإيراني من خلال خطاب الخميني الشهير حول «إلغاء الاستسلام». وبعد تجاهل هذه المطالبات وهذه الأسئلة الملحة، فقدت القوى الليبرالية واليسارية أجزاءً من شرعيتها الأيديولوجية بالنسبة للجماهير الإيرانية، وبعد أن ألقى كلماته الثورية في تلك الأيام المهمة في عام ١٩٦٤م، استعاد الخميني - بطريقة ضمنية على الأقل - الثقة والطاعة من جمهوره في الأيام الأكثر ضراوة في الفترة من ١٩٧٧: ١٩٧٩م خلال السنوات السابقة للثورة، وكلما اقتربنا من الثورة كان التأثير أكثر وضوحًا.

استفاد الخميني بشكل كبير من رمزين غير متوقعين؛ أولًا: التقويم الإسلامي «الهجري»، وثانيًا: التقويم التكويني، كانت هاتان المجموعتان من الرمزيات الثورية التي ترعرعت على موارد رموز أخرى؛ بحيث تميز التقويم الهجري الإسلامي

(الشيعي) بمجموعة من الأيام المقدسة التي تشبه الأعمدة، تضيء وتنشط على مدار العام في أوقات محددة. وفي هذا السياق لفت العديد من المراقبين الانتباه إلى أهمية شهر المحرم (الشهر الأول في التقويم الإسلامي)، خاصة بالنسبة للمسلمين الشيعة، ولكن هناك أحد عشر شهرًا آخرين في السنة، كل منها له أهميته الخاص.

وطوال سنواته في المنفى، خاصةً بين عامي ١٩٧٧: ١٩٧٩م، استفاد الخميني بشكل كبير من هذه الأيام المقدسة، مستحضرًا الذكرى المقدسة لمناسبة معينة - كالعاشر من المحرم «عاشوراء»، والأربعين - وتوجيه طاقته نحو اتجاهات سياسية محددة، مثل هذه الاحتفالات تظهر وكأنها آلة زمن تستحضر كل مشهد؛ فمن خلال هذه المشاهد يرون الرجال والنساء والأطفال في شوارع طهران، أو شيراز، أو الأهواز وقد انطلقوا نحو صحراء كربلاء والذكريات حية في عقولهم، تتوسع الذكريات في مثل هذه اللحظات، وتشحن العواطف، وتمتد مشاعر الجماعة إلى ما وراء حدود الجسد والتاريخ. من هذه المظاهر إيقاع الألم بالجسد كنوع وصورة من صور جلد الذات، فضلًا عن تلك اللحظات الخالدة في سهرات الليالي، حينما يتمرد الإنسان بترديد الآيات من الغسق حتى الفجر، يفرض ويغرس إحساسًا سائدًا بالإلهام الذي يتجاوز الحدود الزمنية، إحساسًا بأن الشمس التي تشرق، والأشجار التي تنمو، والماء الذي يتدفق؛ كلها أجزاء من النظام الكوني الأبدي نفسه الذي كان صالحًا وحاضرًا عندما طُعن الإمام عليّ، وعندما استُشهد الحسين، وعندما تعبر الشارع مارًّا بالضوء الأخضر ممدًّا يدك نحو كوب من الماء، أو عندما تغيِّر قميصك الملون إلى قميص أسود حزنًا لوفاة الحسين. كلها مظاهر تندمج فيها الحياة الحالية بلقطات من ذكريات التاريخ.

مع كل مواجهة رئيسية بين الحشود والجيش، بصرف النظر عن عدد القتلى، ومع تسجيلها المتزامن لعدد «الشهداء»؛ يبدأ تقويم ثانٍ، فيتم تشغيل دورة «الأربعين» حيث يوجد في اليوم الأربعين للمواجهة الدموية، عند دعوة الخميني، تظاهرة تأبينية تكون من خلالها مواجهات إضافية حتمية، وبدوره يتم استرجاع هؤلاء القتلى الجدد لاحقًا بعد أربعين يومًا في تظاهرة أخرى. ومع استمرار هذه الدورة، يكون هو الفائز بصرف النظر عما قد يفعله الشاه. فإذا سُمح بالتظاهرات - وهو افتراض غير واقعي نظرًا لتصرفات الشاه العصبية - ستتزايد الأمور بشكل لا يمكن السيطرة عليه أمام

فريق إعلام أمريكي. وإذا تم إيقافها، ستنتج مواجهات تتضمن إطلاق الرصاص، وسقوط قتلى، وسيتم تمديد التقويم الشهادي.

في الوقت الذي حدد فيه الخميني خطته خلال الشهور النهائية التي سبقت الثورة، كانت لديه أيضًا الكلمات النهائية، التي لم يجرؤ أحد على قولها قبله، وكانت كلمته آنذاك «يجب أن يرحل الشاه». ربما كانت هذه العبارة تحتل أذهان الكثيرين، ولكن لم يجرؤ أحد على التعبير عن هذه الكلمات كما صرَّح بها الخميني، فهو بمثابة الحبل السُّري الذي يربط بينهم وبين تاريخ الذاكرة الملكية، يقف قويًّا لمن ليس لديهم قوة المواجهة. عندما قال الخميني «يجب على الشاه الرحيل»، فإنه قد حدد مستوى جديدًا من الشجاعة العاطفية، وقطعًا أدق إلى الخطاب الثوري. حتى ذلك الحين، كانت فكرة الاستمرارية إن لم تكن حتمية استمرار الشاه لفترة حكم أخرى وابنه؛ تحدد اللغة، وتقتصر الآفاق، وتقصر نطاق الاحتمالات السياسية التي يمكن أن يتكشف فيها الزخم الثوري. ولكن عندما أعلن الخميني أنه «يجب على الشاه الرحيل»؛ فقد كان كمن فتح هاويسًا يتنفس منه غضب الأمة ومهَّد آفاقا لقيام الثورة، دفع الزخم الذي خلقه إلى وتيرة أسرع وأكثر غضبًا، فكان وكأنه قطع حبل السُّرة لدى الإيرانيين مع تاريخهم الملكي.

عند وصول الخميني إلى طهران، كان الشاهبور بختيار ما زال رئيسًا للوزراء والملكية ما زالت قائمة ولو صوريًّا، عندها ألقى الخميني خطابًا واحدًا جعل الحكومة الحالية في حالة يأس تام، وكانت أبرز عبارة في ذلك الخطاب، الذي تم توجيهه بقوة مدمرة في مقبرة طهران، عبارة ستجذب الثوار الشبان وتزيد من حماسهم: «أنا سأصفع هذه الحكومة في وجهها»!

ولفهم الوقع المدوي لهذه العبارة السابقة، يتعين علينا أن نكون قد عايشنا الخوف العميق والاستياء الذي يتراكم باستمرار في قلوب وعقول الشعب تحت سلطة حكم طاغٍ، خاصةً عندما يكون ضعيفًا وفاقدًا للشخصية أمام الأجانب، وفخورًا ومتجبرًا أمام شعبه؛ مما يولد لدى الناس مشاعر عميقة من الاستياء والاشمئزاز تظهر في كل جانب من جوانب المشاركة السياسية، سواء أكانت ثورية أم غير ذلك. مجرد وجود الحاكم الإيراني كان إهانة للشعور بالكرامة الوطنية، تجسَّدت في جلوسه

بارتياح شديد في نفس مجلس وزير الخارجية الأمريكي، هنري كيسنجر، بينما يتعامل مع شعبه بغطرسة وتعالٍ شديدين، قد تنتهي هذه الغطرسة عند الإهانة التي يكابدها شخص قد عانى من مرارة النفي خارج البلاد، ومن ثَمَّ فإن الحماس الذي صاحب عبارة الخميني يمكن قياسه فقط بالمقاييس التي تعكس الاشمئزاز الناتج عما ينتجه حكم الطغيان، الذي يرتكبه ديكتاتور مزيف بحق الكرامة الجماعية للأمة.

الملك وعالِم الدين:

لم يبرح الحاكم الإيراني حتى قام بقمع انتفاضة آية الله خميني في يونيو ١٩٦٣م بكل الوسائل الممكنة؛ حيث تراجعت الاحتجاجات الضخمة التي اندلعت في قُم، وطهران، وشيراز، ويزد، وتبريز، ومشهد، وأصفهان؛ فورًا عندما نُفي الخميني إلى تركيا في ٤ نوفمبر ١٩٦٤م. وبعد قضاء ما يقرب من عام في تركيا، ذهب آية الله إلى العراق في أكتوبر ١٩٦٥م ليقيم في منفاه الأبدي[١].

اندلعت انتفاضة يونيو ١٩٦٣م على خلفية عقد من استمرار السلطة من قِبل دولة البهلوي، وفي أعقاب الانقلاب الذي روَّجت له وكالة المخابرات الأمريكية عام ١٩٥٣م، عاد محمد رضا بهلوي إلى عرشه وهو لا يزال يعاني من تجربة مصدق. ومع تزايد الدعم الأمريكي المتوالي، فضلًا عن قدرات العديد من رؤساء الوزراء الإيرانيين، جرى تعزيز الأسس السياسية والإدارية لنظام بهلوي، فقد أسهم

(١) لا توجد أي دراسة نقدية حول انتفاضة يونيو ١٩٦٣م، باستثناء دراسة الجار:

“The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran”, in Keddie (ed.). *Scholars, Saints, and Sufis*, pp. 231: 255.

هناك روايتان بديلتان لرواية الجار، انظر:

Tabari. “The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics” in Keddie (ed.). *Religion and Politics in Iran*, pp. 47: 72.

The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?, pp. 73: 97.

هناك بعض المعلومات الأولية حول انتفاضة يونيو ١٩٦٣م منذ أن ظهرت مقالة الجار، ولكن تظل هذه المقالة مقدمة جيدة جدًّا حول النظام الديني الشيعي الديناميكي.

على الدرجة نفسها من الأهمية، هناك الفصل الذي كتبه أبراهيمان عن «ألمع»

In: Iran between Two Revolutions, Op. cit., pp. 473: 495.

Algar. “Imam Khomeini, 1902: 1962: The Pre-Revolutionary Years” in Burke and Lapidus (eds.). *Islam, Politics and Social Movements*, pp. 263: 288.

تقدِّم هذه المقالة مناقشة جيدة مفصلة حول هذا الحدث المفصلي.

في تثبيت أركان الدولة البهلوية لتكون المطالبة الوحيدة بالأجندة السياسية الإيرانية كل من محاكمة مصدق وإعدام بعض من أنصاره المتحمسين، مثل حسين فاطمي في عام ١٩٥٣م، وقمع حزب تودة (الشيوعي) بشكل قاسٍ، وإعدام بعض من أعضائه المخلصين، مثل خسرو روزبه في عام ١٩٥٧م.

في أعقاب فترة التكوين في الخمسينيات، شكَّلت الستينيات العقد الذي تمَّ فيه تنصيب الملك الإيراني على العرش، تحت الرعاية الوصيفة لثلاثة رؤساء وزراء متتاليين؛ هم: جعفر شريف عمامي، وأسد الله عالم، وأمير عباس هويدا، وبرعاية كاملة من إدارات كينيدي وجونسون ونيكسون. وكانت الدولة البهلوية تسيطر بشكل كامل على المشهد السياسي الإيراني، باستثناء الانتفاضة القصيرة للخميني في يونيو ١٩٦٣م، وبداية حركات القوات الحضرية التي أعلنت مطالب الوعي السياسي للشبان الإيرانيين[١].

وقعت العديد من الأحداث الحاسمة في إيران خلال السنة القاتلة ١٩٦٣م، ففي ٢٦ يناير أعلن الحاكم الإيراني تغييرات اقتصادية شاملة ستشكل أساسًا لبرامج طموحة، ومع ذلك كانت برامج إصلاح متهورة، وقعت المعارضة الدينية، التي أثيرت بواسطة جوانب معينة من هذه الإصلاحات، وأدت إلى هجوم الجيش الإمبراطوري على طلاب الحوزة في قُم في ٢٢ مارس. وفي ٣ أبريل، أدان الخميني نظام البهلوي نتيجة أعماله القاسية، وبعد سلسلة من الهجمات اللفظية المتبادلة بين الحاكم الإيراني والخميني اعتُقل الخميني في ٥ يونيو، وعلى إثر ذلك اندلعت احتجاجات واسعة في جميع أنحاء البلاد. وفي ٢ يوليو، تم الإفراج عن الخميني من السجن ولكن وُضع تحت الإقامة الجبرية. وعندما تم إعدام تيِّب وإسماعيل حاج رضائي (منظمين رئيسيين للاحتجاجات في طهران)، شعر محمد رضا بهلوي على الأرجح أنه قد سيطر بالكامل على الوضع.

عندما قدَّم الحاكم الإيراني في أكتوبر من العام التالي (١٩٦٤م) الحصانة الدبلوماسية للأمريكيين العاملين في إيران، أعاد للمشهد غضب الخميني؛ مما أدى

(١) لمزيد من التفاصيل حول الحركات اليسارية الراديكالية، انظر:
Zabih. *The Left in Contemporary Iran*, Chapter 5, pp. 113: 157.

إلى إلقاء خطبته الشهيرة حول «عدم الاستسلام»، التي ألقاها في ٢٧ أكتوبر. وقد أثارت هذه الخطبة غضب الحاكم، وعلى إثرها طرد رجل الدين البالغ من العمر ٦٢ عامًا من وطنه في ٤ نوفمبر ١٩٦٤م، بعدها قضى آية الله خميني أحد عشر شهرًا (نوفمبر ١٩٦٤: أكتوبر ١٩٦٥م) في تركيا قبل أن يتوجه إلى مستقر المنفى النهائي في العراق. ومع ذلك كانت علامات الأزمات بالنسبة لدولة البهلوي واضحة تمامًا حتى أثناء إقامة الخميني في تركيا. وفي ١٠ أبريل ١٩٦٥م، حاول رضا شمس آبادي اغتيال الحاكم وفشل، ثم في ٢١ يناير ١٩٦٦م، عقب وصول الخميني إلى العراق، اغتيل رئيس الوزراء الإيراني حسن علي منصور على يد منظمة فدائيي الإسلام[١].

وعلى الرغم من هذه الإشارات المقلقة بالنسبة لدولة البهلوي؛ فإن الحاكم الإيراني شعر بأنه آمِن بما فيه الكفاية ليطلق احتفالًا باهرًا بالذكرى ٢٥٠٠ للملكية الفارسية في ١٥ أكتوبر ١٩٧١م، وقابل النظام التحدي اليساري بالوتيرة نفسها؛ حيث تم إعدام مجموعة من الماركسيين عام ١٩٧٣م، وكان من بينهم خسرو گلسرخي وكرامت الله دانشيان. كما أدى حظر النفط العربي عام ١٩٧٣م، الذي لم تشارك إيران فيه، إلى منح دولة البهلوي إمكانية الوصول إلى دولارات البترول بشكل غير مسبوق في التاريخ؛ مما أدى إلى تحقيق حلم الميجالومانيا بخلق «يابان الشرق الأوسط»، وعندما قدَّم الرئيس كارتر تحية الشمبانيا لنجاح صفقة «جزيرة الاستقرار» وحاكمها عام ١٩٧٧م، شعر محمد رضا بهلوي بالأمان تمامًا على قمة عرشه المشئوم[٢]. وهكذا، عندما غادر الخميني العراق ودخل القرية الضاحكة نوفل

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول منظمة فدائيي إسلام وأنشطتها الراديكالية، انظر:

Alamuti. *Iran dar Asr e Pahlavi*, vol. V, pp. 136: 147.

Kazemi. *State and Society in the Ideology of the Devotees of Islam*.

آية الله كاشاني محسوب على هذه الجماعة، واستهدفت أنشطة الاغتيال الخاصة بهم شخصيات مثل سيد أحمد كسروي المصلح الاجتماعي صاحب الأفكار المعادية للمؤسسة الدينية، ووزير البلاط عبد الحسن هزير.

(٢) في ليلة بداية عام ١٩٧٨م، قام الرئيس كارتر بشرب كأس من الشامبانيا قائلًا: «بسبب القيادة العظيمة للشاه، فقد أصبحت إيران واحة من الاستقرار في وسط واحدة من أكثر مناطق العالم اضطرابًا»، انظر كتاب:

Pahlavi. *Faces in a Mirror*, p. 198.

عقب هذا الخطاب علَّقت الأميرة أشرف بهلوي (الأخت التوأم للشاه) قائلة: «نظرت إلى وجهه الباهت وهو يتكلم، وظننت أن ابتسامته مصطنعة وأن عينيه باردتان. وكنت أظن أنه يمكنني الوثوق

لوشاتو بفرنسا في ٣ أكتوبر ١٩٧٨م، لم يكن الحاكم قادرًا على فهم عمق الصعوبات التي سيواجهها لاحقًا.

تكوين لغة الثورة:

بين عامي ١٩٦٤: ١٩٧٧م، أنفق الحاكم الإيراني ملايين الكميات من النفط على أدوات مكلفة من مدرعات حديثة، وهنا شحذ آية الله المسن أقلامه وجلس متهيئًا على مكتبه الصغير لكتابة رسائل وإصدار مراسيم وإعلانات وإرسال تلغرافات، أثبتت أقلام الخميني وأوراقه أنها ليست فقط أقل تكلفة بشكل ضخم، ولكنها أكثر فاعلية حيث تفوقت على التكنولوجيا العسكرية الحديثة للحاكم.

في الفترة منذ بداية منفاه في نوفمبر ١٩٦٤م، وبين إطلاقه انقلابه النهائي ضد دولة البهلوي عام ١٩٧٧م، خلق آية الله خميني - بشكل تدريجي ولكن بثبات، وبشكل غير منظم ولكن بتناغم - لغةً للثورة يمكنه بها استعادة السلطة من «ملك الملوك» في العراق، ووضع تصورًا تدريجيًّا وكلامًا ثوريًّا، يجمع بينه وبين الأحداث المتزامنة في إيران، التي ستؤدي إلى عودته المثيرة وتأسيس الجمهورية الإسلامية. وعلى الرغم من أن جذور هذا الخطاب الثوري تعود إلى المراحل التحضيرية لانتفاضة يونيو ١٩٦٣م، وعلى الرغم من أن صنع الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م اعتمد على مجموعة متنوعة من الأُطُر الأيديولوجية (مقدسة وعلمانية)، بخلاف تلك التي اعتمد عليها آية الله؛ فإن هذه الفترة الشكلية كان لها تأثير دائم على دستور الجمهورية الإسلامية ذاتها.

الأكثر أهمية؛ البيان الأيديولوجي الرئيسي الذي أصدره الخميني في هذه الفترة، وهو الآن المعروف بـ «ولاية الفقيه»، الصادر لأول مرة عام ١٩٧٠م؛ حيث

به. ولكن في خلال هذا العام نفسه، قام كارتر بإرسال مبعوثين إلى الخميني وأرسل بعثة عسكرية إلى طهران للسيطرة على جيش أخي وغيَّر تحالفاته وتخلى عن أخي مع تطورات الثورة» ص ١٩: ١٩٩. أما بالنسبة للخميني، فقد كان له تقدير مختلف للقاء كارتر مع الملك الإيراني، فقال: «يجب على الشاه وعصابته أن يعرفوا أنه بصرف النظر عن نجاح أو فشل الاجتماع مع الرئيس الأمريكي، والذي يجدد فيه ولاءه وخدمته ويعزز سلطته غير الشرعية؛ فإن الشعب الإيراني لا يريده ولن يتخلى عن نضاله من أجل الثأر لشهدائه؛ حتى ينقذوا الإسلام ومبادئه من براثن هذه الأسرة».

Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 254.

قدَّم فيه الحجة القانونية لتولي العلماء السلطة السياسية. وتعود جذور فكرة «ولاية الفقيه» القانونية بشكل أكثر إلى كتابات عالم شيعي في القرن التاسع عشر، هو ملا أحمد نراقي[١]، ويمكن تتبع أثرها بشكل أعمق في المفاهيم السابقة للسلطة السياسية والقانونية في العصر الصفوي[٢]، كما يمكن تتبع التفاصيل الأكثر دقة لهذه المفاهيم أيضًا إلى الفترات الأولى لتاريخ الشيعة وتصورها لفقهها[٣]. ومن الأهمية ذاتها، وإن لم يتم فحصها بشكل جيد؛ رسائل وإعلانات آية الله خميني خلال الفترة بين ١٩٦٤ : ١٩٧٧م[٤]، ففي هذه المجموعة من الكتابات، التي تُعتبر دراستها تباعًا زمنيًّا، يتم تنسيق السمات الأساسية لخطاب الخميني الثوري، ولغة تمرده، ومصطلحات عدم رضاه بمحاولة لا تنقطع لتعبئة جمهوره المتزايد للهجوم النهائي على الحاكم الإيراني.

من وجهة نظر تعبئة الذاكرة الشيعية الجماعية، يمكن أن تكون هذه الكتابات أكثر أهمية حتى من بيان «ولاية الفقيه»، الذي يُعتبر البيان الرئيسي. وفي حين كانت دورة نشر «ولاية الفقيه» محدودة إلى حد ما في فترة ما قبل الثورة؛ كانت هذه الرسائل والإعلانات منتشرة على نطاق واسع. ورغم أن لغة «ولاية الفقيه» قد تكون

---

(١) لمزيد من التفاصيل عن الملا النراقي، انظر:
“Early Propagation of Wilayat-i Faqih and Mulla Ahamd Naraqi”, in Nasr, Dabashi, and Nasr (eds.). *Expectation of the Millennium*, pp. 287: 300.

(٢) لمزيد من التفاصيل عن نظرية وفكرة «ولاية الفقيه» في المذهب الشيعي، انظر:
Montazeri. *Dirasat fi Vilayah Al Faqih*.

لنسخة إنجليزية عن الموضوع نفسه، انظر:
Sachedina. *The Just Ruler in Shi'ite Islam*.
ولكن هذا الكتاب الأخير رغم حجمه وضخامة إنتاجه، فإنه لا يمكن الاعتماد عليه، وهناك عدد من المشكلات في هذا النص والتي قام بتحديدها حسين مدرسي في:
The Just Ruler. or *The Guardian Jurist: An Attempt to Link Two Different Shi'ite Concepts.*

(٣) لمناقشة معمقة حول هذا الموضوع، انظر:
Amir Arjomand. *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chapter 1, pp. 32: 65.
ولمراجعة نقدية حول الفكرة الرئيسية لمثل هذا العمل المهم في سياق سسيولوجيا التشيع، انظر كتابي:
Shi'ite Islam: The Theology of Discontent.

(٤) كل هذه الرسائل والإعلانات منشورة في:

Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit.

ذات نبرة فنية ورصينة، فإن لغة هذه الرسائل كانت مفهومة بسهولة من قِبل غالبية مؤيدي الخميني. وفي حين كانت سلطة «ولاية الفقيه» محدودة بما يتيحه المؤلف المتخصص في كتاب تفسيري؛ كانت بعض هذه الإعلانات مفصَّلة بشكل كامل في شكل مراسيم قانونية تُلزم تمامًا أتباع آية الله الكبير، هذه السمات في كتابات الخميني وإعلاناته، التي جرت كتابتها وإصدارها بين ١٩٦٤: ١٩٧٧م، تجعلها ضرورية لفهم نمو خطابه الثوري. وفي حين قامت «ولاية الفقيه» بجعل المطالبة بالسلطة العليا للفقيه في المجالين الديني والسياسي بطريقة هادئة ومدروسة؛ افترضت رسائله ومراسيمه صحة هذه السلطة باعتبارها ذاتية وسعت إلى تنفيذها عمليًّا. وإذا كانت «ولاية الفقيه» هي الحجة القانونية لسلطة الخميني؛ فإن رسائله ومراسيمه كانت الامتداد العملي للنظرية في الواقع.

نحو فورة الغضب:

من الخطأ أن نفترض أن آية الله خميني ذهب إلى المنفى عازمًا على الإطاحة بالنظام الملكي الإيراني، ويتضح ذلك في رسالة كتبها إلى آية الله النجفي، يعود تاريخها إلى شهر ديسمبر ١٩٦٤م، وقد أقرَّ فيها أنه قد استسلم لمصيره، مؤكدًا أنه «مهما قدَّر الله - عزَّ وجلَّ - لي، فهو الأعلم بما هو خير، وأسأل الله - عزَّ وجلَّ - أن يوفقني لما يحبه ويرضاه»[1]. على صعيد آخر، شهد خطاب الخميني الثوري مسار تطور تدريجي وعرضي؛ فعلى مدار الأحداث، كان يستجيب بشكل مناسب للأحداث الخاصة التي تقع في إيران، وتدريجيًّا، في سياق ردوده، يُظهر ملامح خطاب ثوري فريد من نوعه، وكانت الأحداث في إيران هي السبب والهدف في بياناته؛ حيث قدَّم الحاكم الإيراني مادة خصبة في العديد من المناسبات كانت هي محور هذه البيانات.

تجلَّى موقف الخميني السياسي في أعقاب وصوله إلى النجف من خلال بيانه حول «مسئوليات وواجبات الرؤساء والملوك وعلماء الدين في المجتمعات الإسلامية»[2]، وبينما كان يشرع في هذه الفترة في نشاطاته السياسية، امتلك الخميني

(1) Ibid., vol. I, p. 117.

(2) Ibid., vol. I, p. 118.

فهمًا واضحًا لمن يشكِّل عدوه الرئيسي. خلال هذه الفترة، يُعتبر العدو الأهم الذي يجب على قوى الإسلام محاربته هو «الغرب»، الذي يتألف من عناصر يهودية ومسيحية؛ فعلى غرار أسلافهم خلال عهد النبي، يتآمر اليهود والمسيحيون ضد الإسلام، يقاومون قضية الإسلام الصالحة للتوسع في «الأركان الأربعة من العالم»[1]. ويرى الخميني أن «إسرائيل» هي أعظم رمز للاستبداد «الغربي» ضد المسلمين، وهنا يجب أن يتحد المسلمون تحت راية «ملوكهم ورؤسائهم وشيوخهم» ضد عدوهم المشترك، وهي مؤامرة اليهود والمسيحيين في شكل إنشاء «الغرب» لدولة إسرائيل، ويرى أنه لو اتحد «السبعمائة مليون مسلم»[2] لما استطاع اليهود إقامة دولتهم في فلسطين أو الهنود السيطرة على كشمير[3].

في هذا السياق الذي يحتل فيه «الغرب» مكان الصدارة في خطاب الخميني الثوري، هناك سؤال يطرح نفسه وهو: كيف يجب على المسلمين محاربة هذا العدو؟ هنا يقدِّم الخميني كلًّا من الأدوات المادية والأيديولوجية التي يجب بها مواجهة «الغرب»؛ ولهذا الغرض يركز على الإسلام بوصفه أهم قوة أيديولوجية يمكن أن توحِّد المسلمين ضد عدوهم المشترك. من المهم أن نلاحظ أنه طوال كتاباته خلال هذه الفترة – وفي أي فترة أخرى – لا يقوم بإبراز أي تمييز بين الفرع الشيعي والسُّني في الإسلام، وعلى الرغم من أنه يتبنَّى في المقام الأول خطابًا فقهيًّا شيعيًّا؛ فإنه يتجنب بشكل متعمد أي تقسيم طائفي داخل الإسلام من لغته ذات النبرة الإسلامية العالمية. ونظرًا لأنه كان يعيش في العالم العربي خلال هذه الفترة، والذي يتألف من الأغلبية السُّنية، وأن جدول أعماله السياسي، خاصة فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية، كان وراء تفاصيل إيران؛ لذا من المفهوم تمامًا لماذا قلَّل من الخصوصية الشيعية في لغته الثورية، ونتيجة لاكتساب هذه اللغة؛ فقد يسَّرت الترجمة إلى العربية لكل من العرب (الشيعة والسُّنة) التعرف على قضيته.

ولكي يستعيد المسلمون كرامتهم المهدرة، لا بُدَّ لهم من أن يتحدوا في جه

---

(1) Ibid., vol. I, p. 120.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

عدوهم المشترك وهو «الغرب»، ويتخذوا من الإسلام قوة تعينهم على ذلك، وهنا قد أعلن الخميني في بيانه أن الهدف الرئيسي له هو إبراز البعد السياسي للإسلام، ويبدو أن النص الفرعي لحجته موجَّه ضد الذين أرادوا إفراغ السياسة من البُعد العقائدي للدين؛ نظرًا لأنه جرى ترحيله من إيران بسبب مشاركاته السياسية، ويمكن تصور أن بعض المعارضات لاستخداماته السياسية في الإسلام قد تم رفعها من قِبل رجال الدين المفكرين الخاضعين للسياسة مثل آية الله الخوئي.

أشار الخميني في بيانه هذا إلى الرسائل التي كتبها النبي إلى ملوك وأباطرة المناطق المحيطة بالعرب، داعيًا إياهم إلى الدخول في الإسلام[١]؛ فإذا كان نبي الإسلام قد حوَّل رسالته الدينية إلى أجندة سياسية، فإن أتباعه أحرى بفعل ذلك، بصرف النظر عن مدى بُعدها في التاريخ. هنا يشير الخميني إلى المسيحية على وجه الخصوص باعتبارها دينًا يهتم في المقام الأول بالعلاقة الشخصية بين الأفراد والإله؛ حيث قال في بيانه: «لا يجب أن نفترض أن الإسلام مثل المسيحية؛ علاقة روحية فقط بين الأفراد والإله العلي القدير، بل الإسلام لديه برنامج للحياة وللحكومة»[٢].

يصر الخميني على أنه على عكس الكنيسة، التي هي موقع لممارسة الشعائر الدينية للخالق، يُعتبر المسجد دارًا للعبادة وتنظيم جيش للقتال، تمامًا كما كان في عهد النبي. تقدِّم الأنشطة السياسية الصريحة للنبي في تأسيس الإسلام في فترته الأولى للخميني مجموعة من الرموز والذكريات المقدسة المشتركة التي يستند إليها في تبرير إصراره على ربط السياسية بالإسلام، بينما كانت الذاكرة الأسطورية لمحمد في الوعي الجمعي للمسلمين هي المصدر الرئيسي للسلطة في السعي الذي قام به الخميني نحو بناء خطابه الثوري.

هنا لا ينبغي أن يُفترض في هذه المرحلة أن الخميني يدَّعي أن السلطة السياسية الكامنة في الإسلام لا بُدَّ أن تكون من اختصاص العلماء وحدهم، بل إنه يشير صراحة إلى أن «الذين يحملون أعباء المسئوليات هم الحكومات الإسلامية،

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذه الرسائل، انظر:

Payandeh (ed.). *Seh Nameh az Peyghambar*.

(2) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 119.

والرؤساء الإسلاميين، والملوك الإسلاميين»[١]. ويضيف أن «هؤلاء القادة الذين قد خوَّلهم الله القيادة هم المسئولون؛ حيث يجب عليهم نشر الإسلام بمعنى الكلمة»[٢]. وإذا كان هناك أي شك في أن الخميني يعني بـ «القادة» الملوك والرؤساء، يزيله من خلال التأكيد على أن الملوك والرؤساء «يجب أن يستشيروا العلماء الإسلاميين لتوضيح حقائق الإسلام لهم، وبعد ذلك سينشرونها في الإذاعة ووسائل النشر الأخرى»[٣]. أو بلغة أخرى، مؤكدًا على هذه القدرة الاستشارية للعلماء؛ حيث قال: «هذا ينطبق على قادتنا السياسيين، أما بالنسبة للمجموعة الأخرى الذين هم العلماء الإسلاميون فإن لديهم أيضًا مسئوليات خطيرة»[٤]، ومن ثَمَّ يُعتبر هذا البيان حاسمًا في إظهار التكوين التدريجي لأفكار الخميني السياسية، فلم يدَّعي الخميني صراحة السلطة السياسية للعلماء حتى الفترة لمحاضراته التي جُمعت فيما بعد تحت عنوان «ولاية الفقيه» عام ١٩٧٠م.

بعد أن صاغ الخميني الجانب السياسي للإسلام كالقوة الأيديولوجية الرئيسية التي يمكن للمسلمين أن يدافعوا بها عن أنفسهم ضد «الغرب»، يُصر الخميني على أن نشر هذه الأجندة السياسية للإسلام يُعَد أمرًا ذا أولوية قصوى، مشددًا على أهمية الدعاية من أجل لتعريف والترويج للدين الإسلامي إلى حد جعله يصف الإسلام «كسلعة» ويجب أن تُعلن بصوت عالٍ، قائلًا: «سلعة جيدة مثل هذه! لديكم سلعة جيدة مثل هذه؛ إلا أنكم لا تستطيعون تقديمها للعالم، إنهم يقدِّمون إنجيلهم ويَصِلون بدعوتهم إلى جميع أنحاء العالم»[٥].

لقد حدَّد الخميني المعايير اللازمة من أجل الكادر الثوري؛ حتى ينفِّذ المهمة الحاسمة للقيادة الأيديولوجية للحركة، ومما اعتبره بإصرار أساسًا لذلك هو الاستقامة الأخلاقية للعلماء، والتي – في رأيه – تكون مهمة بنفس قدرها كمهارتهم

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., vol. I, p. 120.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., vol. I, p. 122.

(5) Loc. Cit.

العلمية، ومن ثَمَّ تصبح الكفاءة العلمية والاستقامة الأخلاقية هما الشروط الأساسية لتولي القيادة الثورية، والتعلم وحده لا يكفي، بينما أيضًا الزهد الثوري؛ حيث جاء في بيانه: «هناك العديد من الناس يمتلكون مهارة العلوم الدينية أفضل من أي شخص آخر، ومع ذلك لا يمنحهم الله نور هذا العلم؛ لهذا يحتاجون إلى الزهد والعمل الجاد ونكران الذات. فمن جاء للانضمام إلى صفوف هذه الفئة من العلماء عليه ممارسة الزهد، والعمل الجاد والتحلي بالملاحظة، وأن يتخلى عن نزعته ويُخضع نفسه دائمًا للمحاسبة»[1].

حتى مع التركيز على هذا الزهد التأديبي وتفعيله على جدول الأعمال؛ لم يصمد الخميني طويلًا في توجيه خطابه الثوري إلى الكيان الذي أسماه «الغرب»، أو أن يقف ضد القوة التابعة له، وهي إسرائيل؛ بل تحوَّل خطابه تدريجيًّا نحو إيران، فبعد أن استقر به الحال في العراق، بقي الخميني على اتصال يقظ مع زملائه وجماهيره داخل إيران؛ حيث أرسل في وقت لاحق في عام ١٩٦٤م تلغرافًا إلى منتظري، وهو لا يزال في تركيا، أكد فيه لرفيق عمره قائلًا: «كم أتطلع إلى أن أكون مع هم العلماء مشاركًا في فرحهم وحزنهم. ولن أتوانى أن أنضم إلى صفوفهم فور رفع الحظر عند عودتي إلى إيران، بإذن الله»[2].

مسألة التأمين والتركيز على قضايا أكثر واقعية:

بينما كان الخميني مشغولًا بشكل متزايد في حملة كتابة الرسائل وبناء قاعدة دعمه الأوسع؛ استغرق أيضًا وقتًا للتعامل مع بعض المشكلات الأساسية التي تواجه جماعة المؤمنين. وعلى الرغم من أنها تُعتبر أقل أهمية، فإن مثل هذه المناسبات أتاحت فرصًا إضافية لرؤية الطابع الخاص لفكره، فكان من بين هذه المناسبات المثيرة التي أظهرت جانب «العقلانية» لدى الخميني بدلًا من المساحة «التقليدية» هي مناقشته لمسألة «التأمين». تشير «العقلانية» في نهج الخميني في معالجة هذه المسألة، فضلًا عن العديد من القضايا المماثلة، بوضوح إلى نهجه الأصولي المدمج في قضايا الاهتمام الخاص بالقضايا الشرعية «النهج الأصولي»

(1) Ibid., vol. I, p. 124.

(2) Ibid., vol. I, p. 126.

المطروحة حديثًا. وهنا يتعين أن نتذكر أن هذه «العقلانية» هي مبدأ أصولي فطري في الشيعة ولا علاقة لها بما يُسمى «التحديث» أو «التغريب»؛ حيث يقف النهج (الأصولي) مقابل النهج الحرفي أو التقليدي، ظهر أثر ذلك جليًّا من خلال تفضيل الخميني للنهج العقلاني عند معالجته للقضايا القانونية ذات الصلة؛ مما أتاح له آثارًا واسعة في أفكاره السياسية، انعكست بوضوح من خلال النظر السريع إلى معالجته مسألة «التأمين».

تناول آية الله خميني مسألة «التأمين» بطريقة مطهري نفسها، ولكن بلغة قانونية أقل انخراطًا، واعتبرها ظاهرة حديثة، بل دعم توافقها مع الشريعة الشيعية، وذلك من خلال مناقشة مسألة التأمين على الأقل في ثلاث مناسبات مختلفة؛ أولًا: في عام ١٩٦٤م خلال دروسه الدورية المتقدمة (الخارج) في الفقه؛ وثانيًا: في مقطع من كتابه (**تحرير الوسيلة**)، الذي ألَّفه خلال فترة منفاه القصيرة في تركيا، وثالثًا: في «توضيح المسائل»[1]. اعتمد في فتواه الإيجابية، التي تؤكد جدوى التأمين، على الحجج الأصولية نفسها التي قدَّمها مطهري، مما يظهر أن لديهما نهجًا قانونيًّا أساسيًّا يعتمد أساسًا على المنطق بدلًا من التقليد أو النقل (الإخباري).

عندما سُئل عن جدوى «التأمين»، في ضوء حقيقة عدم وجود مثل هذه المعاملة في زمن النبي، رد الخميني قائلًا: أولًا: يرى بعض الفقهاء أن التأمين مماثل لـ «الضمان» أو «الضمان بالطبيعة» (ضمانة به عوض)، ثانيًا: فلنفترض أن هذه المعاملة ليس لها سابق، فلماذا يجب أن يكون للمعاملة سابق؟ بالطبع في فترة صدر الإسلام كانت معظم المعاملات التي تُجرى اليوم لم تكن موجودة، ولكن لا يوجد تضمين مطلق يوجب على الشارع أن يحدد ما إذا كانت مثل هذه المعاملة شرعية أم تخالف الشرع، بدلًا من ذلك، وضع المشرع تشريعًا لكل نوع من العقود والترتيبات التي يمكن أن تكون قد تم رسمها بين طرفين، سواء أكانت هناك سابقة أم لا، ما لم يكن هناك سبب يخالف تلك العقوبة القانونية[2].

---

(1) Khomeini. *Resaleh-ye Towzih Al Masa'il*, p. 411.

(٢) انظر مجموعة كتابات الخميني حول التأمين في:
Motahhari. *Batrasi-ye Feqhi e Mas'aleh-ye Bimeh*, p. 81.

في معرض رده على السؤال الإضافي حول طبيعة معاملة التأمين وحكم التعامل بها باعتبارها عقدًا يخالف العقود الأخرى؛ حيث يدفع الشخص مبلغًا ماليًّا مقابل شيء قد تحصل عليه أو لا تحصل عليه؟ يُصر الخميني على قبول هذه المعاملة ويؤكد أنها «عقد عقلاني، ولا يعرف قيمة مثل هذه المعاملات إلا ذوو العقول»[1].

تكمن أهمية حجة الخميني في دفاعه عن العقد التأميني، كما هو الحال مع مطهري، بمبدأه الأساسي أو العقلاني (الأصولي)، هذه المعالجة الأصولية للمسألة تُظهر الدرجة التي كان الخميني يؤمن فيها بتحديث وجعل الأسس الشرعية (الشيعية) مستجيبة للتغيرات الاجتماعية ومتطلبات الواقع الحديث، كما يظهر أنها - بحسب رأي الخميني - تتطلب التحقق التاريخي من المذاهب الإسلامية (الشيعية) من خلال جعلها لا تزال صالحة وفعالة. ومن هنا يمكن القول بأن «التأمين» هو جزء لا يتجزأ من عقود المجتمع المعاصرة، كما هو الحال مع النظام السياسي، ولا يوجد مجال للعمل الاجتماعي، سواء أكان سياسيًّا أو غيره، يبقى خارج الإطار الإسلامي بالشرعية والسلطة المستمرة.

التوسع في شبكة العلاقات:

بالإضافة إلى إثارة مسألة معرفة الحكم الشرعي للتأمين، كانت هناك مشكلات أكثر إلحاحًا في المقام الأول تواجه الخميني، وكان على رأسها تحقيقه لأمنياته في الانتقال من تركيا والعراق إلى إيران؛ حيث جاء في رسالته إلى آية الله النجفي المرعشي، بتاريخ ٢٥ أكتوبر ١٩٦٥م، تأكيده لزميله أنه على الرغم من أن الإقامة في المدينة المقدسة النجف كرم كبير في ذاته؛ فإنه يفضِّل أن يكون في إيران ويطلب من أنصاره التمسك بالأمل[2]. في هذه الأثناء، شرع الخميني في توحيد مختلف القوى المعارضة التي كانت نشطة داخل إيران وخارجها وكانت مستعدة لقبول قيادته العامة، وكانت من بين هذه القوى المعارضة خارج إيران منظمات الطلاب المسلمين في أوروبا والولايات المتحدة وكندا. وكان يُتداول آنذاك في إيران تقرير يفيد بأن آية الله خميني رفض لقاء ممثلي اتحاد الطلاب المسلمين في أوروبا، وعلى

(1) Ibid., p. 82.

(2) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 127.

إثر ذلك أصدر الخميني فورًا بيانًا ينفي مثل هذه الافتراءات، ويعزو انتشاره إلى نظام بهلوي، ويطلب من الطلاب تأييده في نفي صحة مثل هذه التقارير[1].

أما خلال عام ١٩٦٦م، فقد آثر الخميني الهدوء والصمت بسبب وجود حالة من الاضطرابات في العلاقة بين الحكومتين الإيرانية والعراقية؛ حيث كان وجود الخميني في النجف عاملًا حاسمًا يبرر صمته الطويل، الطويل في مثل هذه اللحظات الهادئة والنادرة غير المعتادة بالنسبة للخميني.

تمحيص محاولة الانقلاب:

تشير بعض الأحداث خلال عام ١٩٦٧م إلى أن الخميني كان لديه إحساس بأنه يشيخ وقد لا يعيش ليرى سقوط نظام بهلوي، وفي رسالة إلى الطلاب المسلمين في أوروبا، كتبها عام ١٩٦٧م، عندما كان الخميني في الخامسة والستين من عمره، قال فيها: «في هذه اللحظات الأخيرة من حياتي أشعر بالفرح والفخر عندما أرى طلاب المدارس القديمة والحديثة يتعاونون في هذه الحركة الإسلامية المقدسة»[2]. لقد عمل الخميني على استثمار كل ما يجده بصيص أمل في توحيد قوى متنوعة، مثل الطلاب في الجامعات الحديثة العلمانية ونظرائهم بين الطلاب في المدارس الدينية. يدعو الخميني إلى التعاون، في روح القضية الإسلامية، بين طلاب المدارس القديمة والحديثة، وفي رسالته للطلاب المسلمين في أوروبا عام ١٩٦٧م، يشيد بالفضائل الإسلامية للطلاب الشبان في الخارج، وكذلك إخوانهم في المدارس العلمية[3].

على الرغم من هذه المشاعر المتباينة بشأن الشيخوخة، وربما بتشجيع من توقعات محبيه الشبان المتحمسين، في وقت مبكر من عام ١٩٦٧م، أي بعد أربع سنوات من بداية محاولته الأولى لقلب السلطة ضد نظام بهلوي؛ فإنه يبدو أن

---

(1) Ibid., vol. I, p. 129.

لمزيد من التفاصيل حول طلاب الخميني في الخارج، انظر:
Fischer and Abedi. Debating Muslims, Op. cit., pp. 88, 269, 279, 296: 297, 300.

(2) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 130.

(3) Loc. Cit.

الخميني أصبح مقتنعًا بإمكانية حدوث ثورة شاملة. وبتشجيع من أخبار نشاط الطلاب المسلمين الشبان في أوروبا الذين كانوا نشطين سياسيًّا وعلى استعداد للانضمام إلى صفوف زملائهم الدينيين؛ بدأ يتحدث الآن عن «حركة إسلامية مقدسة تؤدي، إن شاء الله، إلى قطع أيدي أدوات الأجانب، أولئك الذين يدعمون الاستعمار والانتماء للغرب»[١]، ثم يتابع في خطابه: «أعطي نفسي بشرى بأن المستقبل المشرق ينتظر الشعوب المظلومة»[٢]. وكانت مختلف الاتصالات مع الطلاب المسلمين في أوروبا هي أحد المصادر الرئيسية للحفاظ على قضية الثورة على قيد الحياة.

ومع توجيه خطابه الثوري نحو إيران، أطلق الخميني، اعتبارًا من عام ١٩٦٧م، سلسلة من الانتقادات ضد أحداث محددة في وطنه؛ منها على سبيل المثال: رسالته إلى الطلاب المسلمين في أوروبا؛ حيث انتقد بشدة[٣] ما يُسمى بـ «فرقة الدين» التي استخدمها نظام بهلوي لدمج المؤسسات الدينية في آليته الحكومية. وفي وقت لاحق، في بداية عام ١٩٦٧م، بعد أربع سنوات في المنفى، شعر الخميني بأمان وثقة كافيين لكتابة رسالة مباشرة إلى رئيس الوزراء الإيراني. أما الحادث الذي دفعه لكتابة هذه الرسالة فكانت أنباء عن تتويج الملك الإيراني لنفسه، وهو حدث مهم أقامه بفخر وباستعراض كبير؛ تاج كياني على رأسه، والعصا المرصعة بيده، وكل ذلك ملفوف بالرداء الملكي، في ٢٦ أكتوبر ١٩٦٧م، في قصر القلعة في وسط طهران. وفي ١٦ أبريل ١٩٦٧م، بعد سماعه أنباء حول التوجيه المقبل، كتب آية الله رسالة غاضبة إلى رئيس الوزراء هويدا[٤]، ومن خلال لغة هذه الرسالة، يظهر بوضوح أن خطابه الثوري اتخذ نبرة أكثر مباشرة وتحديًّا؛ حيث تُعَد هذه الرسالة أكثر بيان جاد، بعد منفاه، يتحدى فيه الخميني شرعية دولة بهلوي.

يقول الخميني في بداية الرسالة إنه طُرد بشكل غير قانوني من البلاد؛ ببساطة

---

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., vol. I, p. 131.

(3) Ibid., vol. I, p. 130.

(٤) أمير عباس هويدا (١٩١٩: ١٩٧٩م): سياسي ودبلوماسي إيراني، شغل منصب رئيس الوزراء في عهد الشاه محمد رضا بهلوي من يناير ١٩٦٥م حتى أغسطس ١٩٧٧، فيُعد عهده هو الأطول بين رؤساء وزراء إيران (المترجم).

لمعارضته منح حصانة دبلوماسية غير مبررة للأمريكيين، ومع ذلك يجدر التنويه إلى أنه في هذه المرحلة يشير إلى «القانون الشرعي والقانون الدستوري»؛ ليقدم حججًا لعدم قانونية طرده[1]. وهذا هو القانون الدستوري نفسه الذي يبرر للحاكم، وعلى الرغم من أنه يعترف بالدستور الإيراني ضمنيًّا، يتابع الخميني توجيه خطاب أكثر تحديًّا لشرعية نظام بهلوي استنادًا إلى عدة اتهامات أساسية ضد الحكومة.

أولًا: معاناة الشعب الإيراني لحالة من الفقر المدقع «يعاني الناس من حالة من الفقر والإفلاس يومًا بعد يوم»[2]. يستكمل اتهامه قائلًا: «إنكم تُبقون الناس في حالة من الفقر والتخلف بحجة التقدم»[3]، في خلفية هذا الفقر، فإن احتفال الملك بتتويجه أمر ساخر ومروِّع. يقول الخميني متهمًا الحكومة: «تُؤخذ تكاليف هذه الاحتفالات تحت تهديد السلاح من الشعب المسكين»[4].

ثانيًا: هناك حالة عامة من الإفلاس تضرب التجار في إيران، ويعزو الخميني هذا الإفلاس إلى «سيطرة إسرائيل على الشئون الاقتصادية»[5].

ثالثًا: جاءت الهيمنة الاقتصادية والسياسية للأجانب على حساب ازدهار إيران، يعلق الخميني قائلًا: «هناك سوق سوداء لصالح الأجانب»[6]، في حين يعاني التجار المحليون، وتزدهر رءوس الأموال الأجنبية.

---

(1) Ibid., vol. I, p. 132.

(2) Loc. Cit.

لمزيد من التفاصيل حول طريقة الخميني في تعبئة وإثارة المشاعر الجماهيرية لأغراض الثورة، انظر:
Ashraf. *Theocracy and Charisma: New Men of Power in Iran*, pp. 113: 121.

لمزيد من الأمثلة على مناسبات معينة استطاع الخميني استغلالها لتعبئة أتباعه، انظر:
Fazel. *Shareh e Shari'at e Islam*.

لمزيد من التفصيل حول عملية الشرعية في منطقة الشرق الأوسط، انظر:
Razi. *Legitimacy, Religion, and Nationalism in the Middle East.*

(3) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 132.

(4) Loc. Cit.

(5) Ibid., vol. I, p. 133.

(6) Ibid., vol. I, p. 132.

رابعًا: هناك خطر كبير يُحاك ضد الإسلام، وهنا وجَّه الخميني تحذيره بـ «اسم الإسلام» قائلًا: «تُوجَّه أقوى الضربات ضد القرآن الكريم والشرائع الإلهية»[1]، وهنا يهاجم بشكل خاص محاولة دمج الترتيب الديني الشيعي في البيروقراطية الحكومية.

خامسًا: لا يوجد أدنى دليل على ممارسة الديمقراطية في الدولة موجهًا إليهم: «إنكم عاجزون عن منح الحرية خشية المعارضة»، «إن إنكار حرية الصحافة وتوجيه ما يمكن أو لا يمكن طباعته من قِبل ما يُسمى بالهيئة الأمنية (سافاك) هي مؤشرات على التخلف»[2].

وفي ختام رسالته إلى رئيس الوزراء هويدا، وجَّه الخميني تهديدًا صريحًا يقول فيه: «اتقوا غضب الله! احذروا غضب الشعب! لا تعبثوا بوصايا الله عزَّ وجلَّ، وتسموها (الدين التقدمي)! لا تخاطروا بوصايا الإسلام باسم القرآن! لا تتصرفوا بعنف مع الطلاب الدينيين، خدام الشعب وثقافتهم، باسم تجنيدهم كجنود. وأخيرًا، لا تفرضوا على علماء هذا الشعب اتخاذ مسار مختلف معكم».

لم تكن هذه العبارات مجرد تهديدات فارغة؛ حيث كان الخميني الآن ينفِّذ حملته ضد النظام الملكي البهلوي بتركيز أكبر على التفاصيل. ومع بدء زخم الثورة للخميني في الشكل والغرض في عام ١٩٦٧م، كان أحد الأسئلة الفورية التي واجهته هي الجانب المالي للحركة، المتصل مباشرة بكامل الاقتصاد السياسي لتحرك وحشد الشعب ضد العدو.

طُلب من الخميني إصدار فتوى «استفتاء» عام ١٩٦٧م حول ما إذا كان العلماء الإيرانيون الذين كانوا يحظون بتصريح منه بجمع الزكاة، والذين كانوا يدعمون الآن دولة بهلوي، لا يزالون محتفظين بهذه السلطة[3]، «أولئك الذين وافقوا على الدولة الطاغية»، فكانت إجابته بفتواه: «لو يفعلون ذلك الآن، وبالتالي يتصرفون عكس الشريعة الإسلامية، فإن كان لديهم أي إذن مني لجمع الزكاة، فإنه الآن يُعد لاغيًا،

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., vol. I, p. 133.

(3) Ibid., vol. I, p. 141.

ولا ينبغي للمؤمنين دفع مبالغ دينية من صدقة الإمام عليه السلام. ونسأل الله أن يسلِّمنا من شرور أنفسنا»[١].

يشير الدعاء الأخير بوضوح إلى غضب الخميني ضد هؤلاء العلماء الذين دعموا دولة بهلوي، وفي العام نفسه، وبنمط الفتوى الدينية ذاته، أعلن الخميني أيضًا حربًا اقتصادية ضد دولة إسرائيل، مؤكدًا: «مساعدة إسرائيل، سواء في شكل بيع الأسلحة والذخائر أو النفط، محرمة وتتعارض مع تعاليم الإسلام، كما أن أي اتصال مع إسرائيل ووكلائها، سواء أكان تجاريًّا أو سياسيًّا، محرَّم ويتعارض مع تعاليم الإسلام»[٢].

يظهر اتصال آية الله خميني بإيران خلال عام ١٩٦٧م من خلال مراسلاته مع حجة الإسلام سعيدي (ناشط موالٍ للخميني)، واستمر في نشاطاته المناوئة للحكومة بعد انتفاضة يونيو ١٩٦٣م، فبعد تعليمه في مشهد وقُم، بقي سعيدي في إيران بعد منفى الخميني، وأصبح إمام صلاة عامة في مسجد وسط طهران، وكان على اتصال مباشر وغير مباشر من خلال مرتضى مطهري مع القائد المنفي، حتى جرى اعتقاله لاحقًا وقُتل في السجن.

في رسالة بتاريخ ٢٩ يونيو ١٩٦٧م، كتب الخميني إلى سعيدي خطابًا يوصيه فيه بـ «العناية بالمرضى»، ويكرر في نصها أنه «لا جدوى من تأجيل العلاج أكثر من ذلك»[٣]. نظرًا إلى أن سعيدي كان في ذلك الوقت متشددًا في أنشطته المناوئة للحكومة، وكانت كلمتا «المرضى» و«العلاج» تواصلًا سريًّا مع النشطاء السياسيين الذين لا يزالون يدعمون الزعيم المنفي.

كما يظهر الوجود النشط لمجموعة من أنصار الخميني في ذلك الوقت أيضًا من رسالة لاحقة إلى سعيدي، بتاريخ ١٢ سبتمبر ١٩٦٧م؛ حيث كتب إلى الخميني:

---

(1) Loc. Cit.

لشرح ومناقشة كاملة حول موقف الخميني من موقع الحوزات الدينية ووظيفتها، انظر:

Jenati. *Feqh e Ejtehadi va Eslah e Howzeh-ha az Did-gah e Imam Khomeini.*

(2) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol, I, p. 141.

(3) Ibid., vol. I, p. 140.

«أعتقد أنني تلقيت رسالة واحدة من فخامتكم لم أُجب عليها بعد، كتب السيد منتظري، ومع ذلك أنت قد قلت إن هناك عدة رسائل منك لم أرد عليها»[1]، إلا أنه من الواضح أن خدمة المخابرات الإيرانية قد اعترضت المراسلات الخمينية.

زيادة التمويل والتوسع في التواصل:

بعد قيامه باستبعاد العلماء الذين لم ينضموا إلى صفوفه، أصدر الخميني فتوى جديدة، بتاريخ ٢٤ مارس ١٩٦٨م، يعيِّن فيها مرتضى مطهري (تلميذه السابق) ممثلًا وحيدًا له في جمع الزكاة والصدقات الدينية، قال فيها: «أعيِّن أنا الخميني السيد الحاج الشيخ مرتضى مطهري لتحصيل الزكاة الدينية وصدقة الإمام عليه السلام، وإنفاق نصفها في المسائل المفيدة لتقدم الإسلام ونشر الوصايا الدينية المقدسة وتوحيد الدين، وإرسال النصف الآخر إليَّ من أجل إنفاقه في المراكز الإسلامية المهمة الأخرى»[2].

في العام نفسه، أذن الخميني أيضًا بالتبرع بالزكاة وصدقة الإمام لصالح تيارات منظمة التحرير الفلسطينية[3] «من الواجب أن تخصص بعض الأجزاء الضرورية من هذه المبالغ الدينية، مثل الزكاة وما شابه، لهؤلاء الضحايا من الفلسطينيين في سبيل الله»[4]، مضيفًا: «أفضل طريقة للمضي قدمًا هي أن يحاول الشعب المسلم في إيران بكل ما في وسعه أن يقطع صفقاته مع الصهاينة المحليين وأمثالهم في إيران والقيام بمعركة اقتصادية ضدهم»[5].

في فتوى أخرى صدرت بتاريخ ٢٨ أغسطس ١٩٦٨م، رد الخميني ردًّا إيجابيًّا

---

(1) Loc. Cit.

هناك عدد من المؤشرات على أن الخميني كان على صلة غير مباشرة بجلال آل أحمد، ففي خطاب يعود إلى ١٢ أكتوبر ١٩٦٥م كتبه آل أحمد إلى أصدقائه، ذكر فيه أنه بصدد إرسال رسالة إلى الخميني مع زوج أخته. انظر:

Dehbashi (ed.). *Nameh-ha-ye Jalal Al e Ahmad*, p. 185.

(2) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 142.

(3) Ibid., vol. I, p. 136.

(4) Loc. Cit.

(5) Ibid., vol. I, p. 138.

على استفسار ورد من مجموعة من أنصاره الذين سألوا عما إذا كان «يمكن توجيه أموال الزكاة وصدقات الإمام لتسليح وتدريب المسلمين ضد الكفار اليهود»[١]. كان الخميني قلقًا بشأن توحيد صفوف قواته خارج إيران بالقدر نفسه الذي كان قلقًا بشأنه من أجل ترسيخ قواعده داخل البلاد، ومن ثَمَّ كان عليه القيام بذلك من خلال الحفاظ على قاعدته السابقة ومعارضة العلماء الذين لم ينضموا إليه، وربما الأهم من ذلك كله كسب أعضاء جدد لدعم قضيته من بين صفوف العلماء الشبان. وفي رسالة إلى مرتضى مطهري، كتبها في بداية عام ١٩٦٨م، قدَّم الخميني تعليمات صحيحة بشأن كيفية الحفاظ على استنفار القوات الداخلية[٢]، ظهر من خلال الرسالة قلقه بشأن تواجد مطهري في طهران، وأن قُم تُركت لغيره من العلماء، قال فيها: «السبب في قلقي بشأن بُعدك عن قُم، والقلق بشأن بعض السادة (العلماء) الذين يمكن أن يستفيد منهم الطلاب في هذا الوقت المضطرب؛ هو بالضبط لمثل هذه الانحرافات التي ذكرها مطهري على ما يبدو في رسالته»[٣].

ثم يختتم الخميني رسالته بإشارة ذات دلالة متفائلة عن مستقبل وحدة العلماء: «نحمد الله أن السادة العلماء قد واجهوا تحذيرات بما يكفي وقد غيَّروا مسارهم، وآمل أن يأخذ الناس ذلك على محمل الجد، وأن يتم القضاء على النزاع والتشتت أو على الأقل أن يهدأ»[٤].

من خلال لهجة رده، يبدو أن مطهري قد اشتكى من تسلل الأفكار اليسارية إلى الدوائر الدينية. «في رسالة كتبتها للتو ردًّا على اتحاد الطلاب المسلمين في أوروبا»، كتب ليطمئن الخميني: «لقد شرحت بشكل شامل المشاكل الرئيسية ويسرت الطريق، لقد أكدت على خطورة هذه الأفكار الضارة لهذه الفكرة المضلة الماركسية في حال حدوث مناسبة أخرى، سأشرح ذلك بشكل إضافي في رسالة إلى حوزة قُم.

(1) Ibid., vol. I, p. 144.

(2) Ibid., vol. I, p. 143.

(3) Loc. Cit.

(4) Loc. Cit.

ومع ذلك لا يكفي التوبيخ وحده، ويجب مقاومة مثل هذه التحويلات بالعمل»[1].

قد يكون هذا إشارة جيدة إلى هؤلاء العلماء ذوي المراتب العالية الذين دعموا النظام البهلوي علنًا، وتم إقناعهم بالعكس بواسطة أنصار الخميني المحليين، أو إشارة إلى التسلل اليساري بين طلاب الحوزة، أو حتى إلى أفكار شريعتي أو تنظيم مجاهدي خلق.

أثناء مشاركته في هذه الخطوات الحاسمة ضد التسللات الملكية واليسارية إلى الطبقات الدينية العليا، كان الخميني حذِرًا على حد سواء من أنصاره الذين خدموا قضيته الثورية بإخلاص، وكتب رسالة قصيرة بتاريخ ٣ نوفمبر ١٩٦٨م، يعبِّر عن تقديره العميق لجهود السعيدي على الرغم من أن «الغالبية انعزلوا»[2]. وفي رسالة أخرى، كتبها الخميني في العام نفسه الذي كان حينها في السادسة والستين من عمره، يُظهر فيها إحدى المناسبات النادرة التي يتحدث فيها عن عواطفه العميقة تجاه السعيدي، قائلًا: «أنا أحب الناس من أمثالك كثيرًا، ربما لا أستطيع التعبير بشكل صحيح عن عواطفي العميقة، بل إن الله العلي هو الذي منحك بنعمه خدمة الدين»[3]. وفي رسالة لاحقة إلى السعيدي، مؤرخة في ٥ نوفمبر ١٩٦٨م[4]، يقدِّم الخميني إشارة غامضة يمكن أن تكون دليلًا على شبكة واسعة الانتشار للدعاية أُقيمت في المساجد الإيرانية؛ حيث كتب في رسالته إلى السعيدي: «فيما يتعلق بالمساجد، لقد تم إبلاغي بالفعل حول تعيين (شخص ما) لجامع السيد عزيز الله، ولكنني غير متأكد من دقة المعلومة، لكن الأهم هنا أنه لا يجب ترك الجبهة بسهولة»[5].

---

(1) Loc. Cit.

لمزيد من التفاصيل حول هجوم الخميني على المثقفين المتغربين، انظر:

Amir Arjomand. The Turban for the Crown, Op. cit., pp. 101: 102.

(2) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 147.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., vol. I, p. 148.

(5) Loc. Cit.

لمزيد من التفاصيل حول السعيدي، انظر:

Davani. *Nehzat e Ruhaniun e Iran*, vol. 5, pp. 309: 323.

قُتل السعيدي، متسلم هذه الرسالة، على يد شرطة الشاه في وقت لاحق في عام ١٩٧٠م، وكان مقتله إشارة أخرى إلى وجود حركات سرية تم تنظيمها من خلال المساجد المحلية بحلول عام ١٩٦٨م؛ من أجل حشد الدعم الموجَّه نحو الخميني مع تحيُّن الفرصة المناسبة لإظهاره للعيان، ومع ذلك هناك إشارة في هذه الرسالة، مرة أخرى، إلى الشيخوخة، قال فيها الخميني البالغ من العمر ستة وستين عامًا: «أنا أقضي آخر الأوقات في حياتي، وأنا قلق بشأن الظروف العامة والخاصة للمراكز العلمية»[١]، غير أننا لا يمكن أن نأخذ هذه العبارة على المبالغة في التشاؤم؛ حيث أظهر الخميني خلال عام ١٩٦٨م سلوكًا متفائلًا وحازمًا، فهو في سن السادسة والستين ربما شعر بالشيخوخة، ولكن ليس إلى حد فقدان الأمل، فكان يشجع السعيدي بقوله: «أنتم جيل الشباب، يجب ألا تيأسوا، بل كونوا مستعدين للخدمة في اللحظة المناسبة»[٢].

في الرسالة نفسها بتاريخ ٥ نوفمبر ١٩٦٨م، أظهر الخميني معارضة من جانبه لبعض الفصائل المتطرفة بين صفوف أتباعه: «مع وجود مثل هذه التطرفات من جانبهم، ومثل هذه التساهلات من جانبنا؛ لا أعلم كيف سينتهي بنا الحال»[٣]. فكان أكثر شيء يزعجه هو شعوره بإحباط تجاه العلماء الذين لم ينضموا إليه في ثورته، وكان يشكو من «النفاق في الداخل»[٤]، يعني بها الحوزة في قُم. كما يُذكِّر السعيدي بالفرص التاريخية المفقودة؛ حيث جاء في رسالته: «إن أسلافنا الصالحين، رحمهم الله، فاتتهم فرصة ذهبية عندما غادر الجد الشرير الشاه، وهو رضا شاه، كما كانت هناك فرص فائتة أخرى أيضًا، حتى ظهرت هذه الكوارث الحالية، فما دامت هذه الشجرة الشريرة مزروعة، لا يوجد أمل»[٥].

(1) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 148.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

(4) Loc. Cit.

(5) Loc. Cit.

لحظات الإحباط:

استمر شعور الخميني بالإحباط من خلال النغمة السلبية المتكررة في حديثه حتى نهاية عام ١٩٦٩م، وبعد مرور ما يقرب من عام على هذه الرسالة إلى السعيدي، في نوفمبر أو ديسمبر ١٩٦٩م؛ كتب إلى محمد رضا حكيمي، أحد أتباعه المخلصين: «أنا أقضي أيام حياتي الأخيرة، ومع ذلك للأسف لم أتمكن من فعل أي شيء لصالح الإسلام والمسلمين»[١]. وفي الرسالة نفسها؛ حيث تأثَّر بقصيدة كتبها الشاعر الإيراني إم. آذرم، يعترف الخميني بأن «روح الإحباط والاستسلام، التي زرعها الاستعماريون في الناس وحتى في قادتهم المسلمين، تحُول بينهم وبين فعل أي شيء»[٢]. وكان آية الله خميني في هذه المرحلة من كبر السن يأمل أن «جيل الشباب» سيقود المسيرة.

اتهام اليسار وتهديد نهائي لعرش للملك:

لم تدم تلك الإحباطات طويلًا؛ حيث أشعل عام ١٩٧٠م تهديدًا عنيفًا آخر لنظام بهلوي؛ حيث أدان الخميني لقتل حجة الإسلام السعيدي، فكانت بداية عام ١٩٧٠م محبطة للخميني، استمر على وتيرة تعبيرات مماثلة من العبارات «أنا أقضي أيام حياتي الأخيرة»، والأمل في أن «جيل الشباب» سيتحمل المسئولية، وكانت تتجلى هذه العبارات في رسالة إلى الطلاب المسلمين في أوروبا، بتاريخ ١ يناير ١٩٧٠م[٣]، ثم كتب الخميني رسالة إلى الطلاب المسلمين في أوروبا في ٣١ مايو ١٩٧٠م، يعبِّر فيها عن تقديره لمحاولاتهم فهم ونشر «الإسلام الحقيقي»، واتهامه للإسلاميين الأوروبيين والمستشرقين بتشويه الإسلام من خلال التركيز على «المباني واللوحات» في الإسلام وإعطاء مصداقية لحكم الأمويين والعباسيين غير

---

(1) Ibid., vol. I, p. 149.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., vol. I, p. 150.

استطرد الخميني في شرح مثل هذه الأفكار وغيرها في وصيته:

Khomeini. *Sahifeh-ye Enqelab.*

الشرعي، وبذلك «أبقوا الوجه الحقيقي للإسلام خلف هذه الحواجز»[١]، وقد زوَّروا الرسالة الحقيقية للإسلام. ومن خلال استخدام مصطلح «الغربزادة» أو «المتأثرين بالغرب»، ينتقد الخميني أيضًا تلك الجماعات المسلمة التي جرى تضليلها بواسطة «الدعاية الغربية»، ومن ثَمَّ يحث أتباعه الطلاب «على أن يوقظوهم»[٢].

في مايو ١٩٧٠م، اعتُقل محمد رضا السعيدي، الذي كان على اتصال وثيق مع الخميني، في إيران وقُتل في السجن، تزامنت وفاته مع إبرام نظام بهلوي عقودًا تجارية مربحة مع رءوس أموال أجنبية، وقد أرسل آية الله خميني تلغرافًا إلى أتباعه في إيران، يعود تاريخه إلى نهاية يوليو أو بداية أغسطس ١٩٧٠م، هاجم فيه القوى اليسارية واليمينية والاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة؛ لنهب الثروة الوطنية للشعب الإيراني. أعلن في خطابه أن استمرار دولة بهلوي يعني الفقر والحاجة للجماهير الإيرانية، والتواضع والإفلاس لتجار إيران، وصفقات مربحة لرءوس الأموال الأجنبية[٣]، وأطلق تحديًا لشرعية أعضاء البرلمان الإيراني، وناشد «السلطات الدولية النزيهة» التدخل ومنع تنفيذ هذه العقود غير الشرعية[٤]، كما أعلن بشكل علني عدم صحة وبطلان أي نوع من أنواع العقود التجارية بين الحكومة الإيرانية والشركات الأجنبية. أما بين جماهيره المتزايدة، يناشد بشكل خاص الزعماء الدينيين والسياسيين وطلاب الحوزات والجامعات[٥].

بموجب «السلطة الممنوحة لي»:

لم تكن الاستجابات العشوائية والعابرة للأحداث الداخلية في إيران لتثمر عن خلق ضغط سياسي قوي؛ إلا من خلال اقترانها بتأمل مدروس في طبيعة السلطة السياسية في الإسلام الشيعي؛ إذ كان الحدث الأكثر أهمية وبلا منازع في عام ١٩٧٠م هو سلسلة مكونة من تسع عشرة محاضرة سُميت لاحقًا باسم «ولاية الفقيه» (سلطة

(1) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 152.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., vol. I, pp. 154: 155.

(4) Ibid., vol. I, p. 155.

(5) Loc. Cit.

الفقيه)، جرى تقديمها على مدى تسعة عشر يومًا، في الفترة بين ٢١ يناير: ٨ فبراير ١٩٧٠م، ومنذ ذلك الحين ظهرت عدة طبعات رسمية وسرية من هذه المحاضرات تحت ثلاثة عناوين مختلفة: (١) الحكومة الإسلامية، (٢) سلطة الفقيه، و(٣) رسالة من موسوي كاشف القطاع[١]. ولكن العناوين الثلاثة تشير جميعها إلى هذه السلسلة من المحاضرات، وقُدمت هذه المحاضرات ونُشرت في مجلدات باللغة الفارسية، وهي اللغة الأم عند الخميني.

لم تظهر النسخة العربية المنقولة من النص الأصلي الفارسي إلا في عام ١٩٧٩م، أي بعد مرور عشر سنوات على النشر الأصلي، وعقب الثورة الإيرانية. تضمنت مقدمة الناشر لهذه النسخة إشارات متكررة إلى حقيقة أن هذه المحاضرات قد قُدِّمت قبل عشر سنوات، وأن افتراض أن هذه المحاضرات قُدِّمت أو نُشرت باللغة العربية غير صحيح[٢]، وعند مقارنة النصوص الفارسية والعربية، يظهر بوضوح أن النسخة العربية ما هي إلا ترجمة مختصرة للفارسية، وليس العكس[٣]، وبينما يكون

(1) My references are all to the Tehran (offset) edition of the text

كل مصادري معتمدة على نسخة غير رسمية في طهران لهذا النص. الترجمة الإنجليزية المعتمدة لهذا النص في:

Khomeini. *Velayat e Faqih.Hamid Algar's in Khomeini, Islam and Revolution.*

لمراجعة قصيرة لهذه الترجمة انظر مقالتي في:

The Middle East Journal.

(٢) يقدم لنا جريجوري روز صاحب الدراسة المهمة حول نظرية «ولاية الفقيه» للخميني ملاحظاته التالية على ترجمة الجار: «يبدو أن الجار اعتقد أن هذه المحاضرات قُدمت بالفارسية، ولكن الحاضرين في هذه المحاضرات – ومنهم سيد أحمد الخميني – أفادوا بأن هذه المحاضرات قُدمت باللغة العربية على حسب المتوقع في هذا المستوى المتقدم من الدراسة»، انظر:

Rose. “Velayat e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini”, in Keddie (ed.). Religion and Politics in Iran, Op. cit., p. 167.

ومع هذا، فهناك شكوك في هذا التحليل، فبعض من طلاب الخميني في النجف ذكروا أنهم لم يحضروا محاضراته في الفقه بسبب أنها كانت تُقدم باللغة الفارسية.

(3) Khomeini. Al *Hukumah Al Islamiyyah.*

يعود تاريخ مقدمة الناشر لهذه النسخة العربية إلى مارس ١٩٧٩م، بعد مرور سنوات من كتابة النسخة الفارسية. وفي السطور التالية، نقدِّم مقارنة بين جملتين في النص الفارسي والترجمة العربية. (سنبقي على النص بالإنجليزية لإيضاح الفكرة المترجمة).

1.The subject of the governance of the Faqih (velayat e faqih) provides us with the

النص الفارسي بلغة وإلقاء عاديين لكتابات الخميني الأخرى؛ يكون النص العربي نصًّا حرفيًّا واصطناعيًّا، وعند مقارنة هذه الترجمة العربية مع (**شرح دعاء السَّحَر**)[١]، وهو منشور كتبه الخميني باللغة العربية؛ تشهد أيضًا على أن نص هذه الترجمة العربية ليس من صنع الخميني.

النسخة العربية من (**ولاية الفقيه**) هي تلخيص وترجمة للنص الفارسي الأصلي، ومع ذلك أُضيفت عبارات معينة بشكل عشوائي إلى الترجمة العربية ليس لها وجود في النص الفارسي الأصلي، إحداها كانت في العبارة الموجودة في صفحة ١٧٢ من النص الفارسي؛ حيث يؤكد الخميني، في إشارة إلى ملا أحمد نراقي، أن للفقهاء الامتيازات نفسها تمامًا مثل الأنبياء[٢]، وفي الترجمة العربية أُضيفت الجملة الفرعية التالية: «باستثناء تلك الامتيازات التي يتميز بها النبي»[٣].

يتم تفنيد افتراض أن المحاضرات الأصلية تم تقديمها باللغة العربية أيضًا من خلال حقيقة أن جميع العبارات العربية في النص الأصلي، مثل الآيات القرآنية والحديث النبوي ومقتطفات من نهج البلاغة، جرت ترجمتها وشرحها فورًا باللغة الفارسية. إذا كان التقديم الأصلي للنص تم باللغة العربية، فإن الشرح باللغة الفارسية سيكون زائدًا وركيكًا.

---

opportunity to discuss certain related matters and questions. The governance of the Faqih is a subject that in itself elicits immediate assent and has little need of demonstration, for anyone who has some general awareness of the beliefs and ordinances of Islam will unhesitatingly give his assent to the principle of the governance of the Faqih as soon as he encounters it; he will recognize it as necessary and self-evident.

2. (Arabic abridgment in my translation) Velayat Al Faqih is a self-evident and scientific notion which is in no need of proof. That is to say, whoever knows Islam, its principles and doctrines, recognizes its inevitability. This comparison should leave little doubt that the original was delivered in (Khomeini's rather distinct) Persian, and that the Arabic translation is an abridgment of the original text.

(1) Khomeini. *Sharh Du'a Sahar*.

(2) Khomeini. Velayat e Faqih. Op. cit., pp. 172: 173.

(٣) انظر الترجمة العربية:

Khomeini. Al Hukumah Al Islamiyyah, Op. cit., p. 116.

شهد الخميني بنفسه[1] عند نشر الطبعة الأولى من (**ولاية الفقيه**) أن السفارة الإيرانية في العراق منعت تداولها، ولكن يبدو أنها لم تكن قادرة على الاستمرار في فعل ذلك، بل انتشر الكتاب على نطاق واسع في إيران عن طريق توزيعه سرًّا تحت عنوان بديل كما ذكرناه آنفًا، وهو (**رسالة من موسوي كاشف القطاع**)، تحتوي هذه الطبعات عادةً على مقال آخر للخميني كإضافة تحت عنوان «الجهاد الأكبر». وعلى الرغم من طباعتها بشكل غير احترافي، وعلى عجل، وظهورها على ورق رخيص للغاية؛ تقدِّم هذه الطبعات عناوين جاذبة لانتباه القراء، ومقتطفات قرآنية محفزة، وبيانًا تقديريًّا من قِبل «الناشر» المجهول حول مزايا الخميني الثورية العظيمة.

ويعود تاريخ هذه المقدمة من «الناشر» إلى شهر ذي الحجة ١٣٩٢هـ؛ مما يعني أنه صادف الوقت في الفترة ما بين ٦ يناير: ٣ فبراير ١٩٧٣م، وهذا يشير إلى أنه في وقت مبكر تلا تقديمها الأصلي في بداية عام ١٩٧٠م، كانت (**ولاية الفقيه**) متاحة على نطاق واسع في إيران. تختلف أيضًا طباعة هذه النسخ الإيرانية عن تلك المنشورة في العراق؛ إذ إن طباعة النسخة العراقية بها إشارات معينة في أبجدية النص، تظهر أن دار الطباعة في العراق لم تكن لديها القدرة على الوصول إلى جميع الحروف الفارسية. وعلى الرغم من أن الحروف P وG تُكتب بشكل صحيح في النص الفعلي؛ فإنه لا يوجد تكرار دقيق للحرف الفارسي Y، ويتم استبدال الحرف العربي Y، مع وجود نقطتين تحت الحرف، ويُستثنى من ذلك الحاشية الرئيسية للآية القرآنية الموجودة في سورة النساء «آية الولاية» الشهيرة: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ } [سورة النساء: الآية ٥٩]، المقتبسة لدعم الحجة بشأن السلطة السياسية للشخصيات الدينية من أمثال الخميني، ففي هذه الحاشية في الصفحات ٢٧: ٢٨، يتم تقريب الحروف الثلاثة الفارسية CH، G، وP إلى أقرب مكافئاتها العربية، أي K، J، وB على التوالي، ويُستخدم أيضًا الحرف العربي Y للحرف الفارسي Y، وقد يشير ذلك إلى أن الحاشية كانت إضافة لاحقة إلى النص،

(1) Khomeini. Velayat e Faqih, Op. cit., p. 18.
Ma'rcfat. *Vaqe'negari dar Binesh e Feqhi-ye Imam Khomeini.*

طُبعت بواسطة دار طباعة مختلفة (ربما بسرعة)؛ حيث لم تكن الحروف الفارسية متاحة، أو كان الناشر في عجلة كبيرة للحصول عليها من مصادر أخرى.

ينطلق مبدأ «ولاية الفقيه» في جوهره من الأساس الشرعي «الفقهي»؛ حيث يحدد مفهوم ولاية الفقيه كأحد «المواضيع المناقشة في الفقه في الحوزات الدينية»[١]، ولم تحظَ في رأي الخميني باهتمام أو مناقشة في الأوقات الحديثة بسبب طابعها السياسي، الذي يتعارض مع السلطات الحاكمة. يذكر الخميني أن إهمال الآثار السياسية لولاية الفقيه باعتبارها واقعًا معاصرًا يتجذر بعمق في الدعاية اليهودية ضد الإسلام، والتصميم الاستعماري المعاصر ضد الإيمان. فمنذ الحروب الصليبية، أدركت القوى الاستعمارية مدى أهمية الإسلام في توحيد المسلمين، والآن يسعون إلى تجاوزه للهيمنة على المسلمين بشكل أكثر فاعلية، ومن ثَمَّ فقد سعت القوى الاستعمارية من خلال مجموعة من الوكلاء، وفي مقدمتهم المستشرقين، إلى القضاء على الطابع الثوري والسياسي للإسلام؛ مما نتج عنه أن العامة والمسلمين المتعلمين أدركوا أن الإسلام «دين ناقص»[٢]. أما الخميني فيرى أن الإسلام يولي اهتمامًا كبيرًا بنسبة ٩٩٪ إلى المجتمع والسياسة أكثر مما يوليه إلى الأمور الشرعية والأخلاق الشخصية، ومن هنا يجب على طلاب الخميني نشر الطابع الحقيقي للإسلام وإظهار أنه يختلف عن المسيحية «الاسمية وليست الفعلية»، الدين الذي يقتصر على «بعض الوصايا المتعلقة بالعلاقة بين الله والناس»[٣]، إنما الإسلام على العكس من ذلك:

«عندما لم يكن هناك شيء في الغرب وكان سكانه يعيشون في الهمجية، وكانت أمريكا أرضًا للهنود البرابرة... وكانت إيران والبيزنطة تحت حكم الطغيان؛ أرسل الله تعالى، من خلال النبي الكريم (صلى الله عليه وسلم)، قوانين تبهر الإنسان بعظمتها»[٤]. صرَّح الخميني في هذا المقام بأن تشريعات الإسلام «تقدمية، وكاملة، وشاملة»، ولكن بمتابعة أفعال الأجانب؛ تحايل بعض أفراد الطبقة الدينية وروَّجوا

(1) Ibid., p. 6.

(2) Ibid., p. 8.

(3) Ibid., p. 10.

(4) Loc. Cit.

قراءة غير سياسية للإسلام.

يرى الخميني أن فكرة التأسيس الدستوري هي في الأصل ابتكار بريطاني، ينفذها وكلاؤهم المحليون في إيران[1]، أسفر عن خلق دستور أكثر توافقًا مع القوانين البلجيكية والفرنسية والإنجليزية والأمريكية، دون أن يكون متوافقًا مع الإسلام. فالإسلام لا يعترف بالملكية؛ فقد بعث النبي رسائل إلى ملوك فارس وروما؛ داعيًا إياهم لاعتناق الإسلام، وقد حارب الحسين ضد يزيد ومطالبه الملكية. نتيجة هذا الدستور المضاد للإسلام هي الظلم للمسلمين، وغبن حقوقهم التي لا يمكن أن يضمنها القانون المدني الحالي[2]، فالقانون المدني انتقائي في عقوباته، يُعدم تاجر المخدرات ويرفض حظر المشروبات الكحولية، فقط «لأن الغرب يفعل الشيء نفسه»[3]؛ لذا خلُص الخميني إلى أن كل تلك إشارات نحو مؤامرة ضخمة نفَّذها «الغرب» ضد الإسلام لسلب المسلمين سلاحهم الأكثر فاعلية ضد القوى الاستعمارية.

يقدِّم الوكلاء المحليون، المفتونون بالإنجازات التقنية لأوروبا والولايات المتحدة، مساعدة في خدمة مصالح الاستعمار لـ «الغرب»، وقد حذَّر الخميني من أن الأفراد المتأثرين بالأفكار الغربية، وبتحقيق الغرب إنجازات كبيرة مثل الهبوط على سطح القمر، يتصورون بشكل خاطئ أنه يجب عليهم التخلي عن شرائع الإسلام؛ لذا سأل الخميني: «ما العلاقة بين الذهاب إلى القمر وبين القوانين الإسلامية!»[4]. على الرغم من أن «الغرب» قد يسيطر على الكون، أكد الخميني لطلابه أنهم غير قادرين على حل مشاكلهم الأخلاقية والاجتماعية. وطمأن الخميني طلابه بأنهم، بصرف النظر عن كيفية اتساع نفوذ «الغرب» في الكون،

---

(1) Ibid., p. 11.

(2) Ibid., p. 14.

(3) Ibid., p. 16.
من المهم أن نتذكر أن جهود الخميني في إعادة تسييس المذهب الشيعي لم تكن مقتصرة على فكرة «ولاية الفقيه». لمزيد من التفاصيل حول قراءته السياسية للحج مثلًا، انظر:
Khomeini. *Hajj, and Khomeini, Faryad e Bera'at.*

(4) Khomeini. Velayat e Faqih, Op. cit., p. 19.

حتى يمكنهم حل مشاكلهم الأخلاقية والاجتماعية وعلاج محنتهم الأخلاقية، فيجب على «الغرب» اللجوء إلى الإسلام.

يخالف الخميني ادعاءات الاستعمار الغربي، ويصرح بأن الإسلام ليس مجرد تجسيد للتعاليم الأخلاقية والشرعية، بل قد حدَّد ضرورة وجود السلطة التنفيذية من أجل أن تكتمل أركان السلطة التشريعية[١]. يستخدم الخميني في هذا السياق مصطلحات حديثة مثل «التنفيذية» و«التشريعية» ويدمجها في حديثه الشرعي الشيعي، كما لو كانت مثل هذه التصورات للسلطة أمرًا ذا طابع طبيعي في الخطاب السياسي الإسلامي. وبحسب منظور الخميني، يستند الجانب التنفيذي للإسلام إلى حاجة فقهية، وهذا ما يشير إليه السلوك القويم؛ فمن الجانب الفقهي، فرض القرآن ضرورة الطاعة لله والنبي و«أولي الأمر منكم»، كما أشار السلوك المثالي للنبي إلى أنه أيضًا (في فهم الشيعة) عيَّن خليفته. وبناءً على هذين المصدرين تظهر الضرورة الفقهية الشيعية لمفهوم الولاية، أو الخلافة كما أسسها النبي، كسلطة تنفيذية للنظام السياسي الإسلامي. وعند ترجمة ذلك الجانب التنفيذي للنظام السياسي الإسلامي إلى مفهوم «الحكومة الإسلامية»، يوسِّع الخميني توجيهات الإيمان الشيعي لديه إلى إبراز أجندته الفكرية في ذلك الوقت، من خلال ما يُعرف بمساءلة النظام الملكي، ومن ثَمَّ استنتج الخميني فرضيته بأن «محاربة تأسيس الحكومة الإسلامية» هو الاستنتاج المنطقي للاعتقاد بولاية الفقيه[٢].

يحث الخميني طلابه على التحفيز الأخلاقي ضد عدوين رئيسيين: المفكرين العلمانيين المتأثرين بالغرب الذين يُعتبرون وكلاء محليين للمستعمرين، والمستعمرين أنفسهم. ففي الوقت الذي يقوم فيه المفكرون العلمانيون ببث أفكارهم «الغربية» وتهديد رجال الدين بها؛ يروِّج المستعمرون لفكرة خاطئة وهي أنه يجب الفصل بين الدين والسياسة في الإسلام، وبالتالي يسلبون السلطات الدينية مسئوليتها التاريخية[٣].

(1) Ibid., p. 21.

(2) Ibid., p. 22.

(3) Ibid., p. 23.

خاطب الخميني طلابه وزملاءه المهتمين بالشئون السياسية قائلًا: إذا كان «الغرب» يرغب في أن يقتصر الإسلام على تحديد الأحكام واللوائح لممارسة شعائر العبادة فقط، فلن يخرج من بيننا من يقف في وجه نهب المستعمرين، مضيفًا: «لكم أن تُصلوا كما تشاءون، فإن مستعمري الغرب يريدون فقط النفط من أرضكم؛ لأنهم لا يعبأون بصلاتكم، إنهم يريدون نهب مواردنا الطبيعية مما يجعل من بلادنا سوقًا لبضائعهم»[١].

كان النبي رئيسًا تنفيذيًّا:

وفقًا لما أقره الخميني، فإن أي نظام ديني يسعى لكي يكون فعَّالًا في المجتمع؛ يحتاج إلى أن يكون أكثر من مجرد مذهب تشريعي، بل يحتاج أيضًا إلى أن تصاحبه قوة تنفيذية[٢]. إن النبي لم يكن فقط بارعًا في وضع أحكام الشريعة الإسلامية، بل كان أيضًا أول من طبَّق ونفَّذ هذه الأحكام والحدود، ومن بينها «قطع الأيدي، وقطع الأطراف، ورجم الزناة حتى الموت»[٣]. وعندما اقترب أجله، كان قد عيَّن خليفة له - في تقدير الخميني بوصفه شيعيًّا - للقيام بالدور نفسه، فإن تنفيذ الإرادة الإلهية يُعَد جزءًا لا يتجزأ من تشريعه. وفي مثال آخر رسول ونبي مرسل (محمد)، عيَّن الله مبدأ «أولي الأمر منكم»، وهؤلاء في المقام الأول هم الاثنا عشر إمامًا شيعيًّا المعصومين، وبعد ذلك يتولى «الفقهاء العادلون»[٤] مهمتهم باعتبارهم مفسرين للشرع الإلهي، وتنفيذه، ونشر صحته، وكان الخميني يعتبر نفسه «فقيهًا عادلًا».

يحتم السلوك المثالي للنبي محمد على من يخلفه في مقام السلطات الدينية اللاحقة، اتباع منهج نشط في ممارسة السلطة السياسية النشطة، فلم يقتصر تنفيذ التشريعات الإسلامية على عهد النبي. فمن المنظور الزمني، يلتزم القائمون على تنفيذ التشريعات الدينية المعاصرة (مثل الخميني) تولِّي السلطة السياسية والسعي

---

(1) Ibid., p. 24.

(2) Ibid., p. 26.

(3) Ibid., pp. 26: 27.

(4) Ibid., p. 28.

إلى تنفيذها على الاستدامة وبالتالي، سواء من الناحية المذهبية (وصاية الشريعة) أو من الناحية المنطقية (وصاية العقل)؛ يحق للعلماء الحصول على السلطة السياسية.

هنا طرح الخميني تساؤلًا بلغة ساخرة: «لقد انقضت ألف وبعض المئات من السنوات منذ الغيبة الصغرى، وقد تمر مائة ألف سنة أخرى وقد لا تسمح الظروف بعودة جلالته (الإمام الثاني عشر)؛ فهل يجب أن تبقى التشريعات الإسلامية خامدة خلال هذه الفترة؟ هل يمكن لأي شخص أن يفعل ما يشاء؟ إنها الفوضى بعينها! هل كانت التشريعات التي عانى النبي من أجل التعبير عنها ونشرها وتنفيذها محدودة إلى فترة زمنية قصيرة فقط! هل حدَّ الله تنفيذ قوانينه إلى مائتي سنة فقط؟ هل ترك كل شيء بعد الغيبة الصغرى؟»[1].

إن الإسلام بكل تشريعاته يسع كل جانب من جوانب حياة المسلمين من المهد إلى اللحد، سواء أكانت حياتهم العامة أو الخاصة، السياسية أو الشخصية، توجد في الإسلام قوانين وتشريعات حول كل شيء، ويجب إقامة الحكومة الإسلامية على أفضل مستوى شامل. إن القوانين والتشريعات المفصَّلة التي تتحكم في الجوانب المالية والإقليمية والقانونية للمجتمع المسلم تشكِّل شهادات واضحة على أن حكومة الشعب المسلم يجب أن تكون إسلامية.

لا سبيل إلا الثورة:

في ظل هذه الظروف، ليس هناك سبيل للحفاظ على الإيمان والإسلام من دون الثورة ضد الوضع الراهن؛ حيث يَعتبر الخميني جميع الحكومات التالية لعصر النبوة، باستثناء حكم عليّ، غير إسلامية، بداية من حكم الأمويين حتى الوقت الحالي[2]، ومن ثَمَّ فإنه لا سبيل إلا بقيام الثورة و«إلغاء الحكومات الفاسدة

---

(1) Ibid., p. 30.

تُحدد مدة الغيبة الصغرى بالفترة ما بين ٨٧٣: ٩٤٠م، وهي الفترة التي يُعتقد فيها أن الإمام الثاني عشر كان على تواصل مع جماعة المؤمنين من خلال أربعة من الوكلاء.

(2) Ibid., p. 39.

لمزيد من التفاصيل حول مواجهة الخميني للعالم المعاصر، انظر:

Biazar e Shirazi. *Binesh e Feqhi-ye Imam dar Barkhord e ba Ruydad-ha-ye Novin e Jahan.*

والمُفسدة»[١]، واستعادة الحكم الإسلامي الحقيقي، على غرار حكم محمد وعليّ؛ ولمقاومة حكم الشياطين الذين لا يؤمنون، ولإعداد ظروف اجتماعية تتفق مع الفضيلة الأخلاقية للمسلمين.

إن تأسيس حكومة إسلامية ضروري ومهم من أجل إعادة صورة الوحدة النموذجية السابقة للمسلمين، ومنع الحكومات الطاغية المعادية للإسلام من التعرض لهذه الوحدة. لقد سيطر المستعمرون على العالم المستعمَر عن طريق تقسيمه إلى أقلية صغيرة من الطغاة وأكثرية كبيرة من المظلومين، ولا يمكن للإسلام أن يقبل ذلك، ومن ثَمَّ لابد من إقامة حكومة صالحة لمنع ذلك[٢].

متوالية من الحُجج:

هكذا يجمع الخميني بين عدد من الحُجج كي يدعم ضرورة، بل الفرض الديني، إقامة حكومة إسلامية، إنه من المنطق، لا يمكن أن يكون الله قد أراد تنفيذ التشريعات لفترة قصيرة من الزمن، ومن ثَمَّ في غياب الإمام المختفي، يجب أن تكون التشريعات الإسلامية مُلزمة بشكل متساوٍ، ويجب أن تكون هناك سلطة دينية يمثلها شخص الخميني تتولى زمام الحكم لتقوم على تنفيذها؛ من الناحية العقائدية، أمر القرآن بإلزام من هم في السلطة، كما في قراءة الخميني لـ «أولي الأمر منكم»، وأن يكونوا في مكانة السيطرة، يتجلى الالتزام بضرورة وجود «حكومة إسلامية» في نموذج النبي والإمام عليّ، وكذلك طبيعة الوجود القرآني والتقاليد المنقولة من النبي والأئمة تستلزم وجود «حكومة إسلامية» شاملة. يتحقق هذا أكثر من تأكيد مرور القرآن لـ «أولي الأمر منكم» من خلال الحديث المنسوب إلى الإمام الثامن الشيعي (الرضا)، الذي يشدد بالمثل على ضرورة حكومة إسلامية حتى يتسنى للمسلمين التصرف وفقًا لتوجيهات الله[٣].

يقدِّم الخميني حججًا عقائدية إضافية من خلال ترجمة سياسية للمفهوم

(1) Khomeini. Velayat e Faqih, Op. cit., p. 41.

(2) Ibid., p. 43.

(3) Ibid., p. 47.

الصوفي حول «النقص» الفطري في الإنسان وحاجته إلى التوجيه نحو الكمال، فالناس مجبولون على «النقص» «ويحتاجون إلى الوصول إلى الكمال». ومن هنا جاء مفهوم «الإنسان الكامل»، باعتباره مفهومًا صوفيًّا يحدد سعي الإنسان نحو الامتثال الكامل بجميع الصفات الإلهية، وتجرى ترجمته هنا إلى مصطلحات سياسية تستلزم العمل الفعَّال لـ «الحكومة الإسلامية» التي تقود الناس نحو تحقيق كمالهم الشخصي، ومن أجل تحقيق هذا الهدف وغيره من مهام «الحكومة الإسلامية»، يُعتبر ولي الأمر (شخص السلطة) الشخصية السياسية المركزية، وهذا الشخص صاحب السلطة ليس سوى «حاكم يكون وكيلًا لاستمرار وتنفيذ القانون الإسلامي والنظام»[1]، وفي غياب مثل هذه الشخصية المركزية والقائدة، يتعرض الإيرانيون لـ «قوانين وثقافات أجنبية»؛ مما يؤدي إلى إنشاء «شعب داعم للغرب»[2].

تعريف الثيوقراطية (الحكم الديني): خصائص الحكومة الإسلامية:

بحسب رأي الخميني، «ليس للحكومة الإسلامية شبيه لدى أي حكومة أخرى»[3]، إنها ليست مطلقة، بل إنها دستورية، بالطبع ليست دستورية بالمعنى الحرفي للمصطلح الذي يعتمد فيه تصديق القوانين على موافقة غالبية الشعب، بل إنها دستورية شرطية بالمعنى الذي تكون فيه الحكومة مخضعة لمجموعة من الشروط في حكمها يتم تحديدها في القرآن وسُنة النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم[4]. ويختتم الخميني تعريفه حول «الحكومة الإسلامية» بأنها «تنزيل أحكام

(1) Ibid., p. 49.

(2) Ibid., p. 51.

(3) Ibid., p. 52.

(4) Ibid., pp. 52: 53.

لمزيد من التفاصيل حول التداعيات السياسية لأفكار الخميني على عملية الثورة، انظر:

Zonis. *The Rule of the Clerics in the Islamic Republic of Iran.*

على الرغم من أن هذه المقالة جيدة بشكل عام؛ فإن هناك حاشية مربكة تتم فيها الإشارة إلى تصريح في عام ١٩٨٥م بواسطة خامنئي، الذي كان رئيسًا للجمهورية في تلك الفترة، والتي يقول فيها: «إن الولايات المتحدة تفرض الديكتاتوريات على مختلف الدول في أنحاء العالم؛ فقد قامت بنشر سيطرتها الديكتاتورية بالقدر الذي سمحت به قدرتها العسكرية والمادية. وهي تمارس هذا في أي مكان تعتقد أن لها مصالح فيه، بصرف النظر عن آمال وطموحات ورغبات الجماهير في تلك المناطق. وفي رأينا فإن هذا هو أسوأ وأقبح

الشريعة الإلهية على واقع الناس»[1]، وبالتالي لا توجد هيئة تشريعية في «الحكومة الإسلامية»، بل هناك فقط «هيئات تخطيط»؛ حيث تجرى إدارة الشريعة الإلهية في برامج اجتماعية مختلفة. ونظرًا لأن جميع الناس قد قبلوا بالفعل الإسلام، فإن القوانين الإلهية أكثر ديمقراطية من تلك التي في الجمهورية أو المملكة الدستورية؛ إذ يدَّعي أعضاء البرلمان أنهم يمثلون الشعب، في حين أنهم في الواقع يشرعون ما يشاءون ويفرضونه على الجميع كقوانين[2]، ومنذ عهد النبي نفسه، إلى أزمنة جميع خلفائه الشرعيين، إلى «أولياء الأمر» في الوقت الحاضر؛ جميعهم ينفذون الشريعة الإلهية، وبالتالي فإن «الحكومة الإسلامية» هي حكم الشريعة الإلهية.

إن «الحكومة الإسلامية» هي حكم لنماذج فاضلة مثل النبي والأئمة، ومن ثَمَّ لا توجد هناك طبقة حاكمة فاسدة تهدر موارد الأمة، بل البيروقراطية الواسعة التي أنشأها النظام الملكي هي التي تتسبب في هدر الموارد. فتحت «الحكومة الإسلامية»، يمكن لـ «قاضٍ ومعه اثنان أو ثلاثة من الوكلاء بصحبة دواية حبر وقلم» أن يديروا مدينة بأكملها[3].

لا بُدَّ أن تتميز الشخصية العليا للسلطة في «الحكومة الإسلامية» بصفتين: معرفة الشريعة الإلهية والعدالة[4]، وأي نوع آخر من المعرفة - سواء أكانت دينية أم علمانية - لا يُعتبر ذا صلة، وفضل معرفة الشريعة الإلهية، «الفقهاء لديهم السلطة على الحكام»[5]، ثم يأخذ الخميني خطوة إضافية ويعلن بصوت صريح، بلغة سقراطية وبنسخة إسلامية من فكر الفيلسوف/ الملك في ذهنه: إذا كان الحكام مسلمين

شكل للديكتاتورية».

يضيف زونيز في الحاشية أنه يجب علينا أن نفهم التداعيات التي ترتبت على إشارة خامنئي للولايات المتحدة على أنها مؤنث، ولكن لا يمكن لخامنئي أن يكون قد أشار إلى الولايات المتحدة على أنها مؤنثة؛ حيث إن اللغة الفارسية - وهي لغة خامنئي - لغة ليس فيها ضمائر مؤنثة ومذكرة.

(1) Ibid., p. 53.

(2) Ibid., p. 54.

(3) Ibid., p. 58.

(4) Loc. Cit.

(5) Ibid., p. 60.

فيجب عليهم أن يطيعوا الفقهاء، يجب عليهم أن يستشيروا الفقهاء حول القوانين واللوائح الإسلامية، ثم يتصرفوا وفقًا لذلك، وبالتالي فإن الحكام الحقيقيين هم الفقهاء أنفسهم، ويجب أن تُعطى الحكومة رسميًّا لهم، وليس لأولئك الذين بسبب جهلهم بالشريعة الإلهية يضطرون لطاعة الفقهاء[١].

في هذا الإطار، يجب على الحاكم الإسلامي أن يتصف بالعدل، بالإضافة إلى إحاطته بالعلم الشرعي، ومن ثَمَّ يتسنى له تنفيذ الواجبات الدينية، كلا المؤهلين «متوفر في العديد من الفقهاء المعاصرين، فإذا تعاونوا يمكنهم إقامة حكومة عادلة عامة في العالم»[٢]. ومن ذلك نخلُص إلى أنه في غياب الإمام المنتظر: إذا ظهر شخص مستحق يمتلك هذه المؤهلات وأسَّس حكومة، فيكون لديه السلطة (الولاية) نفسها في حكم المجتمع مثلما هو حق للنبي، ويتعين على جميع الناس أن يطيعوه[٣].

ما من شك أن الخميني قد رأى في نفسه هذه المؤهلات أثناء صياغته هذا الموقف الشيعي الثوري بشأن الحكومة، مدركًا أنه على الرغم من أن الفضائل الروحية للنبي محمد والإمام عليّ تتفوق على تلك التي يتحلى بها أي شخص آخر، فإن السلطة السياسية للفقيه لا تقل قدرًا عن تلك الفضيلة[٤]. ويحرص الخميني في خطابه على عدم إهانة قدسية العقيدة لشخص النبي والإمام عليّ، ويصر على أن موقف الفقيه - روحيًّا - بالطبع أقل منهما، ولكن موقفه سياسيًّا فيكون على قدم المساواة معهما، غير أن هذا ليس امتيازًا ممنوحًا للفقيه بقدر ما هو مسئولية، فمسئولية الفقيه تجاه الأمة تشبه تلك المخوَّلة إلى الوصي على الشخص القاصر[٥]، وهذه الفرضية ليست لأحد سوى «فقيه العصر»، وهو مصطلح خاص يقتصر منحه للإمام الثاني عشر (الغائب).

---

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 63.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., p. 64.

(5) Ibid., p. 65.

يتحلى الخميني بحذر متساوٍ تجاه زملائه الفقهاء، فعلى الرغم من أن سلطة النبي والإمام عليّ كانت «مطلقة» في الفترات الزمنية الخاصة بهما؛ فإن الفقيه المعاصر ليست لديه مطالبة مماثلة لأقرانه. إن تحمُّل هذه المسئولية «واجب مطلق» (فرض عين) بالنسبة للفقهاء الذين يمكنهم القيام بذلك، وهو «واجب نسبي» (فرض كفاية)، إذا لم يكونوا قادرين على ذلك[١]، ولكن الخميني يصر على أن تحمُّل الفقيه للسلطة السياسية بصفة «واجب مطلق» من جانبه لا يتزامن مع افتراضاته (التي لا يمكن قبولها من الناحية العقائدية) ببعض «الروحانية» كما في حالة الأئمة أو النبي.

ماهية الحكومة الإسلامية:

إن الهدف من تولِّي الفقهاء السلطة السياسية العليا هو إقامة سيادة للعدالة[٢]، وهذا لأن الحكومة هي مجرد وسيلة لتوجيه الناس نحو تحقيق الكمال المنشود. أما بالنسبة للفقيه، فإن تولي السلطة يُعَد مسئولية، وليس مجرد منصب رفيع، فالفقيه في السُّنة النبوية له مكانة مقدسة، ففي الحديث الشريف الذي رواه عليّ عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، أنه دعا لخلفائه ثلاث مرات، قائلًا: «اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي»، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ. «قِيلَ لَهُ: وَمَنْ خُلَفَاؤُكَ؟ قَالَ: «الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي، وَيَرْوُونَ أَحَادِيثِي وَسُنَّتِي، فَيُعَلِّمُونَهَا النَّاسَ مِنْ بَعْدِي»»[٣].

من خلال التفسير الدقيق لهذا الحديث، يستنتج الخميني أن هؤلاء «الخلفاء» ليسوا سوى «الفقهاء العادلين»[٤]. هناك حديث آخر نقله موسى الكاظم (الإمام الشيعي السابع)؛ حيث يعتبر الفقهاء «حصن الإسلام»[٥]. ويقول الخميني إن هذا

(١) كل من فرض العين وفرض الكفاية مصطلح فقهي. يعني لفظ فرض إلزامية معينة من وجهة نظر دينية على المؤمن، ويعتبر الفشل في أداء هذا الواجب بمثابة خطيئة. ويعني فرض العين أنه واجب على كل المسلمين، أما فرض الكفاية فيعني أنه إذا قام به أحد المسلمين سقط التكليف عن باقي المسلمين.

(2) Ibid., p. 69.

حول إسهام الخميني في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، انظر:

Sahebi. *Naqsh e Imam Khomeini dar Tadvin va Tanqih e Falsafeh-ye Siasi*.

(3) Khomeini. Velayat e Faqih, Op. cit., p. 74.

(4) Ibid., p. 80.

(5) Ibid., p. 82.

ليس مجرد إجراء شكلي، فالفقهاء لا يمكن أن يقتصر دورهم فقط على الالتزام بالواجبات الشعائرية للمؤمنين الشيعة وترك هذه المسئوليات الجسيمة للآخرين ممن لا يمتلكون الكفاءة لأدائها على أي حال.

هناك حديث آخر يستشهد به الخميني، نقله عن ملا أحمد نراقي[١]، يُعرِّف فيه الفقهاء بأنهم «الأمناء» عند النبي[٢]، وبما أن وظيفة النبي كانت تنفيذ أحكام الله، فإن الفقهاء أيضًا، يحق لهم السلطة نفسها بموجب الأمانة التي تركها لهم النبي[٣]. وعلى وجه التحديد، يقول الخميني إن وظيفة الحكم في قضايا النزاع بين المسلمين، كما جاء في الحديث المنقول عن الإمام عليّ[٤]، وحديث آخر نقله جعفر الصادق[٥]؛ تكون موكولة إلى الفقهاء. وعلى الرغم من أن بعض الفقهاء قد اختلفوا مع موقف نراقي والنائي بشأن السلطة العامة للفقهاء في جميع جوانب حياة المسلمين؛ فإن الجميع يتفقون على أن الحكم القانوني يُعَد حكرًا على العلماء[٦]. وبناء على ذلك، نخلص إلى أن الفقيه هو النائب (الوصي) لنبي الله، صلى الله عليه وسلم، وفي فترة الغيبة هو قائد المسلمين، والشخصية العليا للسلطة في الأمة، ومن ثَمَّ عليه أن يكون القاضي، ولا يحق لأي شخص آخر أن يكون قاضيًا أو يقاضي[٧].

(١) حول أفكار الملا النراقي حول ولاية الفقيه، انظر كتابي المبكر:
"Early Propagation of Wilayat-i Faqih and Mulla Ahmad Naraqi", in Nasr, Dabashi, and Nasr (eds.). Expectation of the Millennium, Op. cit., pp. 287: 300.

(2) Khomeini. Velayat e Faqih, Op. cit., p. 88.

(3) Ibid., p. 92, 136.

(4) Ibid., p. 100.

(5) Loc. Cit.

(6) Ibid., p. 98.

(7) Ibid., p. 102.

عن الدراسة الرائدة حول نظرية الخميني في «ولاية الفقيه»، انظر:
Enayat. "Iran: Khumayni's Concept of the ‹Guardianship of the Jurisconsult" in Piscatori (ed.). *Islam in the Political Process*, pp. 160: 180.
انظر الدراسة التالية لدراسة مقارنة بين أفكار الخميني وأفكار شريعتمداري:
Hoogland and Royce. *The Shi'i Clergy of Iran and the Conception of an Islamic State*.
Menashri. *Shiite Leadership: In the Shadow of Conflicting Ideologies.*

يعتمد الخميني، من خلال تفسيره لحديث منقول عن الإمام الثاني عشر (الغائب)، على أن الفقهاء يمتلكون سلطة مركزية فيما يتعلق بالمجتمع في ظل غياب الإمام الشيعي الثاني عشر[١]، وبناءً على هذه السلطة، يتساءل الخميني بتحدٍّ مباشر للملك الإيراني: «لماذا أنفقت أموال الناس في تتويجك وفي كل تلك الاحتفالات!»[٢] من خلال حديثين وردا مرتين يعزيان إلى جعفر الصادق[٣] (الإمام الشيعي السادس) عن الصحة القانونية للأحكام الصادرة عن المحاكم غير الدينية[٤]، وبالتالي عن شرعية النظام السياسي الذي يوافق على نظام قانوني مدني. فيما يتعلق بالقضايا القانونية بشكل خاص والسياسية بشكل عام، فإن السلطات الشرعية الوحيدة المشروعة للالتجاء إليها، وفقًا لقراءة الخميني لهذا الحديث، هم الفقهاء الدينيون بناءً على علمهم بالشريعة الإلهية وبرهان عدالتهم الشخصية[٥]، ويعتبر الخميني أن هذا التعيين للسلطة لا يقتصر على زمن الأئمة المعصومين، بل ويكون صالحًا دائمًا[٦].

في السياق ذاته، يستشهد الخميني بحديث نراقي[٧] نقله عن النبي، وحديث الإمام الصادق[٨] الذي قال فيه النبي عن العلماء: «العلماءَ ورثةُ الأنبياءِ»، بناءً على تفسير لغوي دقيق للحديث «العلماءَ ورثةُ الأنبياءِ»[٩]، يستنتج أن الفقهاء هم خلفاء النبي ويتولون «الحكومة الإسلامية»[١٠]. ولإثبات ذلك بشكل أكبر، يستشهد الخميني بنسخة نراقي من حديث يقول فيه إن الفقهاء لهم السلطة نفسها كما للأنبياء في بني

(1) Khomeini. Velayat e Faqih, Op. cit., p. 104.

(2) Ibid., p. 106.

(3) Ibid., pp. 116: 117, 123.

(4) Ibid., p. 118.

(5) Ibid., p. 122.

(6) Ibid., p. 127.

(7) Ibid., p. 129.

(8) Ibid., p. 130.

(9) Ibid., pp. 131: 142.

(10) Ibid., p. 142.

إسرائيل؛ حيث ينسب لهم الخميني السلطة السياسية[١]. هناك حديث آخر للنبي قال فيه: «العلماءَ يومَ القيامةِ»[٢]، أو أن «الأمور والأوامر في أيدي العلماء»[٣]. الاستنتاج النهائي من هذه الأحاديث وغيرها هو أن المسلمين يجب عليهم، للبقاء صادقين في إيمانهم، القيام بـ «الكفاح المسلح»[٤] لتأسيس «حكومة إسلامية».

من خلال هذه القراءة للأحاديث السابقة الذكر، التي تحث في مضمونها على المشاركة الواعية والفعَّالة في حركة ثورية؛ يلتفت الخميني إلى أحد مضامين الشيعة الأساسية مرة أخرى، مؤكدًا على طابعها السياسي. ويؤكد الخميني في توجهه السياسي على أن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» يُعَد واجبًا على جميع المسلمين، وفي حال امتثالهم لذلك بشكل كامل «لن يكون للطغاة وأعوانهم أيادٍ تطال ممتلكات الناس»[٥]. هنا عاتب الخميني زملاءه من رجال الدين لأنهم قيَّدوا تطبيق واتباع هذه القاعدة «النهي عن المنكر والأمر بالمعروف» إلى الذنوب الصغيرة التي تقع في محيطهم، وقد تغافلوا عن الجرائم السياسية الأكبر والأشد بأسًا وتنكيلا؛ لذا يشجعهم ويحثهم على عدم الخوف من السلطات بقوله: «إنهم يرتعدون من الخوف»، مؤكدًا «أنهم يعودون أدراجهم في الحال»[٦]. فمن أجل إجبار جمهوره على تحمُّل هذه المسئولية، يلفت الخميني الانتباه من خلال عمله «ولاية الفقيه» بأن الوصايا الشرعية لمصادره الشيعية صالحة للتطبيق في كل مكان وزمان من خلال قوله: «كل حاكم، وكل وزير، وكل حاكم، وكل فقيه» يخضع لتعاليم الإسلام بموجب هذه النصوص[٧].

---

(1) Ibid., p. 143.

(2) Ibid., pp. 143: 144.

(3) Ibid., p. 144.

(4) Ibid., p. 158.

انظر الدراسة التالية حول علاقة الخميني بالجيش الإيراني قبل الثورة وبعدها:
Milani. *The Making of Iran's Islamic Revolution*, pp. 230: 231, 257: 258.
Amir Arjomand. The Turban for the Crown. Op, cit., pp. 120: 128.

(5) Khomeini. Velayat e Faqih, Op. cit., p. 163.

(6) Ibid., p. 164.

(7) Ibid., p. 165.

ويختم الخميني تفسيره المذهبي لولاية الفقيه بالتأكيد على أنها مبدأ شيعي ذاتي الوضوح، دعمها القرآن وسُنة النبي والأئمة، بالإضافة إلى النظرة المنطقية لهذه المصادر المقدسة (أي اعتبار سلطتها المذهبية)[١]. أما بالنسبة إلى الفقهاء السابقين الذين دعموا هذه الفكرة، فيشير الخميني إلى ميرزا محمد تقي الشيرازي وفتواه التي تحرِّم استخدام التبغ أثناء ثورة التبغ، وإلى كاشف الغطاء وملا أحمد نراقي[٢].

خطة العمل:

يقدِّم الخميني خطة عامة للإجراءات التي يجب اتخاذها من أجل تأسيس «الحكومة الإسلامية»، ويصر على أن الدعاية هي الآلية الرئيسية للعمل من أجل تحريك الثوار، مخاطبًا أنصاره في العراق «ليس لديكم بلد ولا جيش»، مؤكدًا «ولكن الدعاية ممكنة»[٣]، وإلى جانب الدعاية يأتي تدريب الكادر الثوري[٤]، فيؤكد الخميني أن التدريب أمر ضروري لمواجهة المخطط اليهودي للسيطرة على العالم والحد من محاولات المستشرقين لتشويه صورة الإسلام الحقيقية[٥].

يواصل الخميني سرده مقررًا وجوب تعليم طلاب الجامعات العلمانية في إيران وفي الخارج طبيعة الإسلام الثوري الحقيقي، يجب أن تسمح الاجتماعات العامة مثل صلاة الجمعة والحج بتوفر مساحة للأبعاد السياسية[٦]، كما يجب تحويل إقامة «عاشوراء» من خلال المشاركة السياسية الفعَّالة. وفي عام ١٩٧٠م، تحدَّث الخميني عن أن أمامهم صراعًا طويلًا على هذا الطريق: «لا يعتقد عاقل أن تؤدي دعايتنا وتدريبنا قريبًا إلى إقامة الحكومة الإسلامية»[٧]، ولكن التخطيط ضروري في أي حركة ثورية، ومن الأهمية البالغة سيادة التأسيس الشامل للمدارس الدينية والحرب الشاملة ضد

(1) Ibid., p. 172.

(2) Ibid., pp. 172: 173.

(3) Ibid., p. 174.

(4) Ibid., p. 175.

(5) Ibid., pp. 175: 176.

(6) Ibid., p. 179.

(7) Ibid., p. 183.

الهيمنة التعليمية والسياسية والأيديولوجية للاستعمار «الغربي». يجب تحذير الفقهاء غير الحقيقين بشكل صارم، إذا لم يتم تقويمهم بهذه الطريقة «سنتعامل معهم بطريقة أخرى»[١]، كما يجب تطهير المدارس الدينية من العناصر التي لا تشارك في هذه الحرب الشاملة ضد الطغيان. لا بُدَّ من طرد جميع «الفقهاء في القصر»، ولكن في نهاية المطاف يجب على الفقهاء الثوريين تنظيم أنفسهم روحيًّا من أجل قيادة القضية ضد الأنظمة الطاغية، داعيًا الله عز وجل: «اللهم ارفع يد الطغاة عن الأراضي الإسلامية! اللهم اقطع دابر الخائنين للإسلام والبلاد الإسلامية!»[٢].

بموجب أي سلطة؟

يُعَد مبدأ «ولاية الفقيه» بناءً رائعًا للحجة اللافتة المستمرة المدعومة بأهم مصادر الشيعة المقدسة اللازمة لترسيخ الضرورة القصوى لتأسيس «الحكومة الإسلامية» بقيادة السلطات الدينية، ينطلق الخميني من خلالها من فرضية بسيطة جدًّا: لقد أراد الله تأسيس مجتمع عادل ومقدَّس على الأرض، ومن أجل ذلك أرسل نبيه الخاتم محمدًا، وعند وفاة النبي، لا يمكن أن يترك مستقبل المجتمع الإسلامي، الذي أُسس بإرادة إلهية، للصدفة أو العودة إلى حكم غير الله، وهكذا يستمر الموقف العقائدي للشيعة بتعيين اثني عشر إمامًا معصومًا لتحقيق تلك الإرادة الإلهية. ولكن في غياب الإمام الثاني عشر (الغائب)، لا يسمح إله العزة بالحكم بظلم، أو يتسامح مع عودة إلى حكم غير إلهي. قبل ظهور الإمام الثاني عشر جسديًّا، يُكلِّف الخميني، بناءً على عبارة «وأولي الأمر منكم» في النص القرآني، العلماء - الذين هم عادلون وأعلم بإرادة الله - بالسيطرة الفعلية على السلطة السياسية للمجتمع المسلم. وكل السلطات الأخرى، مثل سلطة الملك، ومن على شاكلتها هي سلطات غير شرعية وواجب معارضتها دينيًّا.

(1) Ibid., p. 199.

(2) Ibid., p. 208.

لمزيد من التفاصيل حول شعبية الخميني، انظر:

Savory. "Ex Oriente Nebula: An Inquiry into the Nature of Khomeini's Ideology", in Chelkowski and Pranger (eds*.). Ideology and Power in the Middle East,* pp. 339: 362.

Vieille and Khosrokhavar. *Le Discours Populaire de la Revolution lranienne*, vol. II.

انطلاق أولى صيحات المعركة:

بعد ما أنجز الخميني إعداد صياغة (ناجحة) لمذهب ولاية الفقيه في ١٩٧٠م، أعدَّ في بداية عام ١٩٧١م خلاصة لمواقفه الفكرية الرئيسية في رسالة أرسلها إلى الحجيج في هذا العام، قدَّم الخميني في رسالته بتاريخ ٨ فبراير ١٩٧١م واحدة من أقوى النداءات لإعادة السياسية إلى رحلة الحج، التي كان قد ألمح إليها بالفعل في مذهب ولاية الفقيه، قائلًا: «عليكم أيها الأحباب المسلمون المحبوبون أن تستغلوا هذه الفرصة، وتحاولوا إيجاد حل لمشاكل المسلمين، عليكم أن تتحدوا في أفكاركم وخططكم نحو الاستقلال واجتثاث سرطان الاستعمار»[١].

تعرَّض الخميني في الرسالة نفسها إلى القضية الفلسطينية، مشيرًا إلى أن استمرار وجود هذه العِلة في جسم السياسة الإسلامية يرجع إلى عدم التفاهم والعداء بين المسلمين أنفسهم، ملقيًا باللوم على قادة الدول الإسلامية التي تتسبب في انتشار مثل هذه العداوات، ثم تحدَّث عن عدد من الأصوات المعارضة بين المسلمين أنفسهم، خاصة في ردة الفعل تجاه العداء الشيعي-السني، ويشير إلى أن هذه كلها مكائد للقوى الاستعمارية لتقسيم صفوف المسلمين لتسهيل حكمهم[٢].

يتمحور اهتمام الخميني في رسالته للحجيج حول عدم شرعية الحكومة الإيرانية؛ حيث وجَّه اتهامه لنظام بهلوي من خلال الإشارة إلى العلاقات الودية

(1) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 156.

(2) Ibid., vol. I, p. 157.

حول شعبية الخميني في وسط العالم الإسلامي بشكل عام، انظر:

Al-Ghanushi. *Imam Khomeini va Rahbari-ye Nehzat-ha-ye Islami-ye Mo'aser e Jahan.*

حول دور شعبية الخميني في الحركة الإسلامية في أفغانستان، انظر:

Navvab e Yusof-zadeh-ye Afghani. *Baztab e Nehzat e Imam dar Harekat e Islami-ye Afghanistan.*

تقدِّم هاتان الدراستان نظرة عامة على الديناميكيات الداخلية التي تفرِّق وتميِّز العالم الإسلامي. وتقدِّم كيدي في دراستها «هل هناك شرق أوسط؟» تفكيكًا مهمًّا لهذه الديناميكيات الداخلية. وعلى الرغم من أن بعض جوانب هذه الدراسة لم تثبت صحتها في ظل التطورات الأخيرة في المنطقة، فإنها ما زالت لها دلالة معينة.

والتعاونية بين الحكومتين الإيرانية والإسرائيلية[1]. من خلال هذه الإشارة، يناشد خصوصًا التخلص من إهانة العرب ويحمِّس مشاعرهم، إن لم يكن دعمهم الفعَّال، لقضيته.

وبعد أن خاطب الحجاج المسلمين بشكل عام، يتجه الخميني إلى الإيرانيين بشكل خاص، من خلال توليف ملحوظ لقوى سياسية متنوعة، موجهًا اتهامًا شاملًا ضد شرعية الدولة البهلوية، قائلًا: «يتمتع الأجانب بحصانة كاملة في هذا البلد، بينما فئات العلماء ورجال العلم ومعلمو المدارس الثانوية ومجموعات أخرى؛ ليسوا بمنأى عن أي طغيان، التجار جميعهم يصلون إلى مراحل الإفلاس، واحد تلو الآخر، طغيان وقمع النظام الحاكم يخنق هذه الأمة المظلومة. القمع والاحتجاز والتعذيب في كل مكان بلا أدنى قيود، تحت مسمى حركة محو الأمية والقراءة وحركة الرعاية الصحية ومصطلحات أخرى وهمية من هذا القبيل، تسود أهداف الاستعمار الخبيثة، فضلًا عن بث الفجور في قلب القرى والمدن بكامل قوتها»[2].

أما عن الضربة الأخيرة القوية، فإن الخميني قد وجَّهها إلى جوهر المصائب الجماعية على خلفية الاحتفالات الوطنية المنعقدة على شرف مجد البهلويين، فقال: «هذه الثورة البيضاء، الدموية والشائنة كما يطلقون عليها، أزهقت أرواح ما يقرب من خمسة عشر ألف مسلم، كما هو معروف، بالدبابات والرشاشات، وتسببت في المزيد من المصائب للأمة، فقد تدهورت معاشات الفلاحين والمزارعين المحتجزين، والآن في العديد من المدن ومعظم القرى لا يوجد أطباء، ولا مستشفيات، ولا أدوية. لا توجد آثار للحمامات العامة، ولا مياه شرب، ولا مدارس. وفقًا لبعض الصحف، في بعض القرى يأخذ الناس أطفالهم الأبرياء الجائعين للرعي على العشب، ومع ذلك ينفق نظام الطاغية مئات الملايين من التومانات من الخزانة الوطنية على احتفالات مخجلة: حفل عيد ميلاد هذا أو ذاك، أو احتفال اليوبيل الفضي لتأسيس الإمبراطورية، أو احتفال تتويج للشاه، والأسوأ من ذلك كله هذا الاحتفال الشيطاني بالذكرى الخامسة والعشرين للإمبراطورية الذي لا يعلم إلا الله

(1) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 157.

(2) Ibid., vol. I, pp. 157: 158.

ما هو من كارثة للشعب وما هو من مصدر للرشوة والابتزاز لآليات الاستعمار. لو كانت الميزانية الهائلة لمثل هذه الأحداث القبيحة قد أُنفقت على إطعام الجوعى وتوفير لقمة العيش للمحرومين؛ لكان بإمكاننا تخفيف بعض مصائبنا»[1].

اختتم الخميني رسالته بتوجيه طلب مساعدة لجميع المسلمين لكي يعينوه على «اجتثاث جذور الاستعمار والاستعماريين» في العالم الإسلامي[2].

بينما كان قلق الخميني موجهًا نحو إيران، من خلال إعادة روح السياسة الجماعية للتجمع الإسلامي العالمي في مكة؛ ظهرت أولى علامات تحوُّل العراق إلى بيئة غير مرحبة بالخميني وأنشطته عام ١٩٧١م؛ حيث كتب إبان هذا العام رسالة إلى رئيس العراق يتوسل فيها من أجل قضية الإيرانيين الذين يعيشون في تلك البلاد[3].

في خضم هذه الأحداث، لم يُعرِ الخميني أي اهتمام لما يدور حوله وظل ثابتًا في نشاطه الذي ظهر جليًّا في اتصاله وتواصله النشط والمنهجي مع أنصاره، من خلال ردوده السريعة على مراسلاتهم الدورية. فعلى سبيل المثال؛ تلقَّى رسالة من الطلاب المسلمين في أوروبا يوم الاثنين ٢٦ أبريل ١٩٧١م، الموافق في ذلك العام ٣٠ صفر ١٣٩١هـ، وفي التقويم الهجري الشيعي، تُعتبر نهاية شهر صفر فترة لها قدسيتها بشكل خاص؛ ففي اليوم العشرون من صفر، يتم الاحتفال بالذكرى السنوية لوفاة النبي واستشهاد الرضا (الإمام الشيعي الثامن)؛ مما يخلق توافق هذه الأيام المقدسة من الثلاثين من الشهر لحظة مميزة خاصة للشيعي المتدين، قد تكون مقدسة جدًّا ربما لا تليق بالانشغال في مثل هذه المسائل الدنيوية كالمراسلات الروتينية.

إلا أنه وبكل همة في اليوم نفسه الذي يتسلم فيه الرسالة، يجلس الخميني ليكتب ردًّا طويلًا، يشرح فيه المسار الذي يرى أنه يجب عليهم اتخاذه، يبدأ كل مرة

(1) Ibid., vol. I, p. 158.

(2) Ibid., vol. I, pp. 158: 159.

(3) Ibid., vol. I, p. 160.

رسالته بموضوع تقدُّمه في العمر وعدم رؤية أمانيه تتحقق، ولكنه سرعان ما يعبِّر عن الأمل والتفاؤل بتوحيد واعد بين طلاب الجامعات العلمانيين وطلاب الحوزات الدينية. وفي السياق ذاته، يُظهر استجابته الخاصة للحساسية الأيديولوجية (الفكرية) للطلاب في الجامعات العلمانية عندما يدعوهم للانضمام إلى صفوف إخوتهم بين الطلاب في الحوزات، يحثهم على «فهم فساد الثقافة الحالية. وإن شاء الله التخلص من الثقافة الاستعمارية واستبدالها بالثقافة الإسلامية الإنسانية»[1]. إن المصطلح الرئيسي هنا هو «الإسلامية-الإنسانية»، وهو مصطلح أجنبي في خطاب الخميني الشرعي، وهو في الواقع اعتراف وإشارة، مهما كانت غير مقصودة، بأن إسهام الليبراليين العلمانيين سيتم الاعتراف به في التكوين النهائي للحركة الثورية. وبالطبع يتم الاعتراف بذلك ضمنيًا، ضمنيًا ليس هناك شيء أساسي خاطئ في وضع كلمة «الإسلامية» مع «الإنسانية»، ولكن الاستخدام الفارسي لمصطلح «إنساني» في هذا السياق يشير بشكل واضح إلى «الإنسانية العلمانية» التي، بوعي أو من دون وعي، يعترف «الخميني» بوضع كلمة «الإسلامية» معها. ومع ذلك، يظهر بشكل واضح حتى في هذه المرحلة المبكرة، أن الخميني لديه موقف غير متساوٍ تجاه الاتجاهات اليسارية، ويؤكد بشكل قاطع في خطابه: «إذا أدرك جيل الشباب أهداف الحكومة الإسلامية سيضمحل تأسيس الدول الطاغية والاستعمارية، فضلًا عن المدارس الشيوعية المضللة وما شابهها، فإنها ستنحل تلقائيًا»[2]، أو «في حال تولت الحكومة الإسلامية السلطة، ستتم الإطاحة بتأسيس التحويلات اليسارية على الفور»[3].

أسهم تكوين هؤلاء الطلاب المسلمين الذين درسوا في أوروبا والولايات المتحدة والذين انجذبوا إلى آية الله خميني، والذين تبادلوا معه المراسلات بانتظام واستقبلوا رسائله الثورية؛ في صنع مستقبل الثورة. وفي رسائلهم إلى الخميني، تحدثت المراجعات المتكررة عن جانبين رئيسيين يميزانهما؛ أولًا: يصرون على أن يُشار إليهم بلقب «طلاب مسلمين»، وثانيًا: لديهم «اجتماع سنوي-المجموعة

(1) Ibid., vol. I, p. 161.

(2) Ibid., vol. I, p. 162.

(3) Loc. Cit.

الفارسية» للتميز عن غيرهم من الطلاب المسلمين غير الإيرانيين. ونظرًا إلى أنه خلال الستينيات والسبعينيات كانت هناك عملية واسعة الانتشار للعلمنة بين الطلاب الإيرانيين في الخارج؛ حيث كان الإسلام واللغة الفارسية يفقدان قبضتهما التاريخية على هويتهم، الأولى أكثر من الثانية؛ تبُرز هذه التأكيدات المتكررة على الإسلام واللغة الفارسية جهدًا متعمدًا ووعيًا للبقاء معزولين عن «الغرب» وسياقات القوى التحويلية الغربية.

بالطبع، انتقل هؤلاء الطلاب للإقامة في مدن أوروبية وأمريكية، وكانوا طلابًا شبابًا أذكياء درسوا في الغالب مناهج الفيزياء والكيمياء والرياضيات والهندسة وعلوم الحاسوب، ولكن الحد الأدنى لمتطلبات اللغة لدراسة هذه التخصصات يعني أنه يمكنهم الانتقال إلى باريس أو لندن أو كامبريدج (ماساتشوستس) وقضاء أربع إلى ثماني سنوات للحصول على درجاتهم دون تعديل كبير في آرائهم التاريخية أو الدينية أو السياسية. لقد كانت عزلتهم المتعمدة واختباؤهم خلف هوية «المسلم» و«الناطق بالفارسية»، تتسبب حتمًا في الشك في أي شيء غريب (خاصة في «الغرب») وفي ميل مقنع على حد سواء للرد بإيجابية على إشارات ورموز السلطة التقليدية. الطالب الملتزم دينيًّا، ذو السبعة عشر أو الثمانية عشر عامًا عند نقله إلى حرم جامعي أوروبي أو أمريكي، مع دستور متجمد وغريب، وليس لديه عقل مفكر خارج نداء الواجب العلمي، والذي لا يمكنه إلا بصعوبة التعامل مع الضوضاء الصاخبة لحركة الشباب الغاضبة «الغربية»، والذي ليست لديه القدرة على التقييم بشكل مستقل أو الروح الحرة للتجربة بحرية، سيكون عادةً مجذوبًا نحو نداءات بعيدة تأتي من صوت مألوف، وكان الخميني هو هذا النداء البعيد، وكلمته كانت هذا الصوت المألوف.

بدا للطلاب من العلمانيين أن على زملائهم الطلاب الذين كانوا متمسكين بالدين شيئًا من غرابة العصور القديمة، وكان الانفصال بين النموذجين (الديني والعلماني) قد نشأ في إيران؛ حيث خلقت عقود من العلمنة ريفًا حضريًّا، ليبراليًّا أو يساريًّا في توجيهه الأيديولوجي، في مقابل الطبقة البورجوازية التقليدية (البازار). وعلى الرغم من وجود استثناءات، فإن أبناء الطبقة البورجوازية الحديثة (الكومبرادور) كان لديهم ميل أكبر لأن يكونوا علمانيين في توجيههم الأيديولوجي.

كانت الأفكار اليسارية والليبرالية تقسِّم الولاءات السياسية لهؤلاء الطلاب العلمانيين، وكان أمامهم أيضًا أبناء الطبقة البورجوازية التقليدية (البازار) الذين نشأوا وترعرعوا بمدد أقوى من المشاعر الشيعية. وبينما يتجه الطلاب العلمانيون تلقائيًّا نحو التجمعات السياسية اليسارية والليبرالية؛ يجتمع المتمسكون بالدين حول وجود آراءهم الدينية في الأماكن العامة. كانت صلوات الجمعة هي أكثر فرص وأشكال تجمعهم علانية، ولم يكن لهذه التجمعات بالضرورة طابع سياسي، إنها في الواقع كانت تشبه إلى حد كبير ذكريات الوطن التي تم نقلها. ومع ذلك، كانت هذه المجتمعات المؤمنة والمخلصة تلك التي استجابت بإيجابية لدعوة الخميني إلى الثورة.

بين نموذجي عليّ ومحمد رضا: مقارنة بين الخير والشر:

كانت التحضيرات للاحتفال الدولي بالذكرى الـ ٢٥٠٠ للإمبراطورية الفارسية تجري في إيران، وتحديدًا في بيرسبوليس في ١٥ أكتوبر ١٩٧١م؛ مما أتاح للخميني فرصة سانحة لتوجيه الانتقاد اللاذع ضد الدولة البهلوية. وفي بيان صادر بتاريخ ٢٧ مايو ١٩٧١م، قام الخميني بتحديث رسالته الثورية إلى الجمهور الإيراني، ووجَّه رسالته أولًا وقبل كل شيء إلى زملائه من رجال الدين معلنًا: «تحت ظروف معينة، لزامًا عليَّ تذكيركم بمحنة المسلمين، ربما معاليكم أيضًا تشعرون بالالتزام وربما تقومون بدوركم لدعم إخوانكم المسلمين»[1]. كانت هذه الاحتفالات المبالغ فيها من أجل إرضاء غرور الدولة البهلوية فرصة يعتبرها الخميني سببًا لإثارة الاستياء الأخلاقي لزملائه الذين لا يشاركون في السياسة. ثم قام بتوجيه تحذير حاد ضد «النفس الشهوانية»، التي يعتبرها العقبة الرئيسية التي تمنع التحقق التاريخي لـ «حكومة إسلامية حقيقية تحت قيادة عليّ أو من يتولى بعده». لا يمكن أن يفوِّت الخميني إشارة إلى مخاطر اتباع النفس الشهوانية، موجِّهًا حديثه إلى رفاقه من رجال الدين الذين اختاروا دعمًا أو على الأقل بصمتهم تجاه الحكم البهلوي.

وفي هذا البيان حدَّد الخميني، بشكل متعمد، أجندة إعادة بناء صورة تاريخية لـ «الحكومة الإسلامية». وطوال التاريخ الإسلامي، بعد انتهاء فترة تولي النبي نفسه، تُعتبر فترة الخلافة القصيرة لعليّ (٦٥٦: ٦٦١م) هي النموذج الوحيد الأمثل الذي

(1) Ibid., vol. I, p. 165.

أظهر «الصورة الحقيقية للإسلام» حينما «ظهر الإسلام الحق»[1]. ويعتبر الحق هو السمة الأبرز في هذه الدولة القصيرة، التي تجعل منه نموذجًا أصيلًا لجميع وسائل النظام السياسي الشرعي القائمة على «العدالة». ومن خلال نموذج علي الذي التزم به، يظهر منه نموذج الزهد، ومن ثَمَّ تصبح العدالة هي الإعجاب الذي يبديه الخميني تجاه عليّ، وممارسته الزهدية، والدولة الإسلامية المثلى التي خلقها وحكمها؛ مما لا يترك مجالًا للشك في كيف يرى الخميني نفسه في مرآة الذاكرة الجماعية الشيعية. على حد ذكره للصورة المثلى، «كان عليّ شخصًا بهذا القدر، حتى عندما جاء إلى السلطة، كانت حياته وهو حاكم أكثر تواضعًا من حياة أي من رجال الدين، منكم أيها الحوزيون، أو حياة هؤلاء الباعة وباعة الخضراوات. قطعة خبز شعير كانت صعبة حتى نحو نهاية حياته المباركة، لم يكن يمكنه كسرها بيده. كان يكسرها بركبته ويأكلها مبللة بالماء. تلك كانت الحكومة الإسلامية»[2].

مثل هذه المطالب الخفية المفروضة على النفس، خاصةً عندما تجتمع في سياق شيعي، تكمن في قلب الشرعية التي تبرر حكم الحاكم وحكمه، يذكر الخميني كلام عليّ: «أخشى أن يجوع أحد تحت سلطتي ملكه (يقصد سلطته) كيف أخلد إلى النوم شبعانَ، بينما يوجد بين رعيتي من يبيت يتضور جوعًا»[3]. العدالة في هذا النموذج هي ألا يذهب أي حاكم إلى الفراش شبعانَ بينما مواطنوه يأكلهم الجوع! فالعدالة هي أساس الشرعية، والظلم أن ينفق الحاكم ملايين الدولارات على البذخ المفتعل بينما ملايين من مواطنيه يعيشون في العوز، وهذا كان أخطر تحدٍّ لشرعية الحاكم. ومع وجود تنظيم تاريخي قوي كهذا، كان الملك الإيراني في مأزق عميق في شرح نفسه لفهم الخميني لذاته والصور الفاضلة لعليّ التي أثارها.

---

(1) Ibid., vol. I, p. 166.

(2) Loc. Cit.

هناك دراسة رائدة حول تصوف الخميني الثوري، انظر:

Mazlish. *The Hidden Khomeini.*

لدراسة مستفيضة حول الموضوع، انظر:

Mazlish. *The Revolutionary Ascetic.*

(3) Khomeini. Sahifeh ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 166.

يقترب الخميني في توجهه أكثر نحو مأساة نهاية حكم عليّ بشكل مفاجئ، معبرًا عن أنها كانت أكبر حتى من مأساة كربلاء، عندما استُشهد الحسين بن عليّ وأنصاره من قِبل جيش يزيد في ١٠ أكتوبر ٦٨٠م. ثم بلعبة كلمات متعمدة حول «الاحتفال»، يعلن أنه إذا كان واجبًا علينا الاحتفال بأي شيء في هذا العالم، يجب أن يكون الاحتفاء بحكم العدالة القصير تحت قيادة عليّ ضد إعادة بناء مثل هذه الصور التاريخية والأسطورية. لم يكن لدى الملك الإيراني أدنى إمكانية لتقديم صورة مقنعة. وفي هذا الكون من الخطاب، الذي يتسلط فيه الثوريون بشكل متزايد، لم يكن كوروش الكبير يعني شيئًا.

في «الحكومة الإسلامية» هناك أيضًا ما يُسمى «الشرع الإسلامي»، الذي بدأ الخميني في نشره باعتباره مصطلحًا شرعيًا في مفرداته السياسية، على عكس غير المسلمين؛ حيث يقصد أيضًا المسلمين السابقين والخارجين عن الإسلام، والذين يعيشون في رؤية الخميني بشهية لا تشبع للشهوانية والفجور؛ فإن لدى الأتباع الحقيقيين لعليّ مصدر بسيط واحد لتوفير الرزق الشرعي، الموثق بـ «القانون الإسلامي». ستصبح مثل هذه التوسيعات الأخلاقية في وقت لاحق حجر الزاوية لترميم الخميني للفترة الثورية. وراء أولوياته الثورية في أوائل السبعينيات، كان يقف في مكان ما بعيدًا في آفاق تخيل الخميني المضطرب، في صورة غامضة ولكن ملحَّة لجمهورية العدل والتقشف التي كان يتمنى أن تمتلك يومًا الهيمنة العليا في أرجاء العالم.

بالنسبة للحقائق الأكثر وضوحًا التي تشجع على القضية الثورية، يوجِّه الخميني ضربة قوية إلى غباء «الاحتفال بالـ ٢٥٠٠» على جبهتين؛ أولًا: على الرغم من الفقر الهائل الذي كتب أنصار الخميني له عنه من جميع أنحاء إيران، «يُنفق ملايين التومانات على احتفال الحكم الملكي»؛ وثانيًا: بينما تُعتبر إسرائيل «عدو الإسلام وفي حرب حالية ضد الإسلام»[١]، ينظم خبراء إسرائيليون الاحتفال. بناءً على هذين السببين الرئيسيين، يتحدى الخميني بشكل قاطع كل تاريخ الملكية، ويُنكِر معها شرعية مفهوم الملكية الفارسية التي، بحسب قوله، «من اليوم الذي بدأت فيه وحتى

(1) Ibid., vol. I, p. 168.

يومنا هذا، كانت خزيًا في تاريخنا»[1]. ويشير إلى ملوك طاغية مثل رضا شاه (حكم ١٩٢٥: ١٩٤١م)، وآقا محمد خان قاجار (حكم ١٧٩٤: ١٧٩٦م)، ونادر شاه (حكم ١٧٣٥: ١٧٤٧م)، ويسأل ما الذي يجدر الاحتفال به في قتل ونهب هؤلاء الحكام. ولتوازن الصورة، يُشير إلى حكم عليّ – حكم التواضع والزهد والعدل – الذي يجعل احتفال محمد رضا شاه محل حرج ويجعل حكمه لا يمتلك أي شرعية.

يندد الخميني أيضًا بزملائه من رجال الدين الذين يتجنبون السياسة، ويشكك في جدوى وصحة سعيهم الهادئ للفقه، في حين يبيع الشاه النفط الإيراني لإسرائيل؛ مما يعرِّض حياة المسلمين للخطر. يحث الخميني العلماء على إرسال تلغرافات تمنع الملك من مثل هذه الأعمال المخجلة، لكنه يذكِّر نفسه فورًا بأنه «كيف يمكن أن يحدث شيء كهذا! سأكون ممتنًّا جدًّا إذا لم يعترضوا على اعتراضاتي»[2]؛ ردًّا بغضب على هؤلاء العلماء الذين أصروا على أن السلطات الدينية لا ينبغي أن تتدخل في السياسة.

ويسأل الخميني بشكل استنكاري: «ألم يكن النبي والإمام عليّ قادة دين؟ يصر على أن التدخل في السياسة هو مسئولية العلماء وواجبهم إذا كانوا أمناء لندائهم»، مُفترضًا مسئولية تاريخية كلية في محاربة الظلم، ويُجادل بأن الشخصيات الدينية قاومت الطغيان الملكي منذ البداية، مستشهدًا من القرآن بأن «الله – عزَّ وجلَّ – أرسل موسى للقضاء على بطش هذا الملك فرعون»[3]. لا يوجد عذر للجلوس بلا حراك، إهدارًا للأموال التي يتلقونها في صورة ضرائب دينية مختلفة، دون أن يرفعوا إصبعًا لمساعدة الناس في محاربة معاناتهم. يجب على أتباعه أن يكونوا شجعانًا، فالنصر ليس فكرة بعيدة المنال. «إذا بقينا على قيد الحياة، سنفعل شيئًا. لا ترتكبوا أي خطأ باعتبار هذه الحكومة لا يمكن هزيمتها!»[4] وقد كان ذلك في مايو ١٩٧١م، أي قبل حوالي ثماني سنوات من الثورة.

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., vol. I, p. 170.

(3) Ibid., vol. I, p. 173.

(4) Ibid., vol. I, p. 174.

بعض من التحضيرات الأولية:

يدعو الخميني إلى تبنِّي اتجاهين محددين في هذه المرحلة؛ أولًا: أن يشارك الناس في المقاومة السلبية، وثانيًا: أن يعبِّر جميع العلماء الإيرانيين عن عدم استحسانهم هذه الاحتفالات. مؤكدًا للعلماء أن الحكومة لا يمكنها أن تسجنهم أو تقتلهم جميعًا. إذا كانوا قادرين على التخلص منا؛ لكانوا قتلوني. إنها ليست في صالحهم، ولكنني أتمنى لو كانت في صالحهم. ماذا أريد من هذه الحياة! الموت أهون من هذه الحياة التي أعيشها! هل يظنون أنني أستمتع بهذه الحياة![1]

وفيما يتعلق بالمستوى الدولي الذي كانت تجلبه الاحتفالات، يدعو زملاءه من رجال الدين إلى كتابة رسائل، «الطابع ليس باهظ الثمن»[2]، وإرسال الخطابات إلى الشخصيات السياسية في مختلف الدول الإسلامية؛ منددين بمشاركتهم في احتفال ينظمه الإسرائيليون.

بعد أن وردت أنباء عن «الاحتفال بالـ ٢٥٠٠»، كان تأسيس «الفوج الديني» مناسبة أخرى لإثارة غضب الخميني عام ١٩٧١م. في هذه المرة، كان يعلم تمامًا بالمخاطر المخفية في حال نجاح الحكومة في استحواذها بنجاح على المؤسسات الدينية. في ١٢ نوفمبر ١٩٧١م، أرسل رسالة يندد فيها بشدة بتشكيل «فوج الدين» ووصفه بـ «مؤامرة أخرى من جانب القوى الاستعمارية ووكلائها للإيقاع بالسلطة المقدسة للعلماء المسلمين». ورأى في تشكيل «فوج الدين» محاولةً من قِبل نظام بهلوي لاستحواذه على وسيلة الشرعية الإسلامية بعيدًا عن أساسها التاريخي في الطبقة الدينية. وبالطبع، لن يتسامح الخميني مع هذا للحظة. السلطة السياسية ليست في موقف يسمح لها بالاستحواذ على المطالب الدينية الخاصة بالحفاظ على المذاهب الإسلامية؛ بل على العكس تمامًا، كانت السلطات الدينية هي التي حافظت على سلامة التراب الوطني في أوقات الأزمات، كما تظهر ثورة التبغ والثورة الدستورية بشكل واضح. يدعو الخميني جميع أفراد الطبقة الدينية، بصرف النظر عن تضاربهم الداخلي، إلى التوحد ضد تشكيل هذا الفوج والتركيز بشكل خاص على القرى والبلدات النائية

(1) Ibid., vol. I, p. 171.

(2) Ibid., vol. I, p. 172.

التي كانت تستهدفها هذه المؤامرة الجديدة من جانب الدولة[١].

بعد خمسة أيام من بيانه حول «الفوج الديني»، في ١٧ نوفمبر ١٩٧١م، أصدر الخميني فتوى دينية تحتوي على إشارتين حاسمتين. قد تلقَّى استفتاءً يسأله فيه عن الجوانب الشرعية لإمكانية استخدام أجزاء من الضرائب الدينية لأُسر السجناء السياسيين؛ فردَّ عليه بأنه يمكن استخدام ثلث سهم الإمام للعناية بأُسر النشطاء المسلمين الذين تم سجنهم أو قتلهم[٢]. مهمة كما هي هذه الفتوى في تمويل حركة المعارضة، أكثر أهمية كونها تفسيرًا سببيًّا للإمكانية الشرعية لتوجيه مثل هذا التخصيص من الضرائب الدينية؛ وذلك لأنه في هذا التفسير نرى قراءة ثورية حقيقية لمذهب الشيعة الأخلاقي العادي.

أحد المذاهب السبعة الصغرى (الفروع) في الشيعة هي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، تأمر هذه المذاهب الشيعة بتشجيع الناس على فعل الخير وتحذرهم من ارتكاب الأفعال المحرَّمة. وعلى الرغم من أن هذا هو مذهب «الواجب» (الفرض)؛ فإنه يندرج في فئة «فرض الكفاية» أو «الواجب نسبيًّا»، وهو ما يعني أنه بمجرد أداء مسلم واحد أو مجموعة من المسلمين، اعتمادًا على طبيعة «الأمر» و«النهي»، قاموا به؛ فيتم إعفاء المسلمين الآخرين من الواجب.

شهيد ثانٍ (١٥٠٥ : ١٥٥٧م)، واحد من كبار نظراء الفقه الشيعي، في شرح اللمعة (واحد من المصادر الكتابية الرئيسية للفقه الشيعي)، يحدد خمسة متطلبات رئيسية لأداء هذا الواجب: (١) يجب أن يكون الشخص الذي يقوم بالأمر والنهي على دراية بما هو جيد وما هو محرَّم؛ (٢) الشخص الذي يتلقى النصيحة عنيد في فعل خلاف ذلك؛ (٣) الشخص الذي يقوم بالأمر والنهي آمِن من الضرر الشخصي والإصابة؛ (٤) هناك إمكانية لكفاءة فعل الأمر والنهي في الواقع؛ و(٥) يجب أن يبدأ فعل الأمر والنهي بالتوجيه والتذكير، وإذا لم يكن ذلك فعالًا، يتعين اتخاذ تدابير أكثر حدة[٣].

(1) Ibid., vol. I, p. 177.

(2) Ibid., vol. I, p. 179.

(3) Shahid e Thani. *Shath e Lum'ah*, vol. I, p. 192, as quoted 10 Sajjadi. *Farhang e Ma'aref e Islami*, vol. I, pp. 297: 298.

تصدرت القاعدة الشرعية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كلًّا من الاستفتاء الذي تم إرساله إلى آية الله خميني أو في الفتوى التي أصدرها ردًّا على السؤال، وتم اعتبارها مبررًا لتلك الأنشطة السياسية القصوى التي أدت إلى اعتقال أو قتل النشطاء المسلمين، وفي قراءة الخميني لهذا المذهب الأخلاقي المعروف، يتم إجبار النشطاء السياسيين الشيعة على اتخاذ إجراءات سياسية عدوانية ضد دولة غير شرعية بناءً على سلطة (مرجع تقليدي)، ويُعتبر ذلك واجبًا شرعيًّا.

كما تجري ترجمة هذا الفهم الفقهي إلى مصطلحات عامة، وهذا يعني أن أتباع آية الله خميني كانوا ملزمين، من الناحية الفقهية والقانونية، في سياق عقيدة الشيعة والفقه؛ بالمشاركة في النضال السياسي الفعَّال ضد حكومة كانوا يعتبرونها غير شرعية وناشرة لأفعال محرَّمة. ومن هنا جاءت التبريرات الشرعية والفقهية في الفتوى، كما أن أهمية هذه القراءة الثورية لمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» لا يمكن أن يعوَّل عليها، مع وجود وتنفيذ آليات عقائدية بسيطة مثل هذه، يكاد يكون بناء مبررات خطاب الولاية الفقهية من قِبل الخميني، باعتباره وسيلة رئيسية لتبرير حركته الثورية، أمرًا تقريبيًّا زائدًا.

بعد حوالي عشرة أيام، في ٢٧ نوفمبر ١٩٧١م، كان الخميني على وشك مغادرة العراق متجهًا إلى لبنان؛ حيث كانت الجالية الإيرانية في العراق دائمًا تتأثر بتقلبات العلاقة بين حكومتي إيران والعراق، بينما زادت التوترات عندما اشتبه العراق في تورط إيران في انقلاب ضد حكومة البعث؛ مما أدى إلى طرد دبلوماسي إيراني من العراق في ٢٢ يناير ١٩٧٠م.

كان المواطنون الإيرانيون أيضًا عُرضة للاشتباه والتضييق، وقد أمرت السلطات العراقية بطرد جماعي للإيرانيين. وفي ذلك الوقت كان الخميني يشعر بالضيق العميق بسبب طرد الإيرانيين، فصرَّح قائلًا: «في الظروف الراهنة، أعتقد أن وجودي هنا ليس ضروريًّا؛ ولذا سأرسل جواز سفري إلى السلطات المختصة غدًا، طالبًا تأشيرة خروج»[1]. وعلى الرغم من الإحباط العاطفي الذي أصاب أتباعه، أعلن الخميني أنه يتمنى الانتقال إلى لبنان وأن يكون «مثل الشهيدين الآخرين (الشهيد

(1) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I., p. 181.

الأول الذي تُوفي في ١٣٨٤م، والشهيد الثاني الذي تُوفي في ١٥٥٧م)، نحن أيضًا ننال شرفًا بالشهادة»[١]، ومع ذلك لم يتحقق مراده. وعلى الرغم من أنه ليس واضحًا تمامًا كيف ولماذا غيَّر الخميني رأيه؛ فإنه كانت هناك مؤشرات على أن منظمات الطلاب المسلمين، أو ربما أعضاؤهم العراقيين، قد تدخلوا نيابة عنه[٢].

بحلول نهاية عام ١٩٧١م، استقر رأيه على البقاء في النجف، بينما تم طرد معظم الجالية الإيرانية من العراق. وفي خطبة ألقاها في ٢٣ ديسمبر ١٩٧١م، شجع أنصاره الطلاب على التمسك بالأمل، وذكَّرهم بأن النبي أيضًا كان لديه تراجعات تكتيكية عندما كان في مكة. ويرجع الخميني هذه المشكلة إلى الصراع بين حكومتي البلدين ويوجِّه طلابه إلى متابعة دراستهم، والانخراط في تطهير نفوسهم بالزهد، والسعي قبل كل شيء إلى خدمة الإسلام، الذي هو أهم بكثير من مجرد «تعلم بضع كلمات ومفاهيم»[٣].

ويظهر من محتوى خطبة الخميني أن هناك طلابًا من إيران يدرسون معه في العراق كانوا عُرضة للترحيل. ويؤكد لهم أنه «بإرادة الله، سنلتقي مرة أخرى هنا، حتى إذا كنت أقضي الأيام الأخيرة من حياتي قد لا أكون معكم، فستجتمعون هنا»[٤].

بلمسة مسيحية خفية ولكن قوية، يؤكد الخميني لأتباعه أن الحكومات المعادية لا يمكنها قمع المدارس، وأن المسلمين، وخاصة الشيعة، سيدعمونهم. يناشد بشكل خاص الطلاب غير الإيرانيين – الأفغان والباكستانيين والعراقيين وغيرهم – ويتوقع منهم البقاء وعدم فقدان جبهة المعركة. وفي إشارة غامضة يؤكد: «بالطبع، رحيلي يعود إلى اعتبارات معينة قد لا يعلم الكثيرون ما هي، ولكن ينبغي على السادة الآخرين العلماء البقاء وعدم ترك الجبهة خاوية»[٥]، لا يكون واضحًا بشكل محدَّد ما هي هذه «الاعتبارات المعينة». ويختتم بالإشارة إلى موضوع متكرر حول

---

(1) Loc. Cit.

(2) Madani. *Tarikh e Siasi e Mo'asete Iran*, p. 204.

(3) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 182.

(4) Ibid., vol. I, p. 183.

(5) Loc. Cit.

«نصر المظلوم»، ويذكِّر طلابه الشيعة بأنه بعد كل طغيانه، أصبح معاوية شخصًا مجهولًا لدرجة أنه لا أحد يعرف أين قبره، ويعبِّر عن أمله في أن يدعم الإيرانيون «أكثر من مائة ألف لاجئ تم طردهم من العراق»[١].

بلا شك، كان هذا الطرد الجماعي الضخم للإيرانيين من العراق، الذي أشعله اندلاع العداء بين حكومتي العراق وإيران عام ١٩٧١م، قد ألحق ضررًا بالغًا بالقاعدة الداعمة للخميني في النجف. ومع ذلك، جسَّد نقل العديد من أنصاره الطلاب من العراق إلى إيران تمثيله الفعّال داخل إيران؛ حيث كان يوصي طلابه «بتقديم تحياتي للإخوة الإيرانيين، وقولوا لهم إنه يتوسل إليكم أن تكونوا داعمين للإخوة الإيرانيين المطرودين»[٢].

الثوري الدءوب يجتاز محنة الطرد الجماعي لأنصاره:

خلال النصف الأول من عام ١٩٧٢م، ظل الخميني يراقب بصمت تأثير هذا الطرد الجماعي للإيرانيين من العراق. المرة الأولى التي تحدث فيها كانت في رسالة بتاريخ ١٣ يوليو ١٩٧٢م؛ ردًّا على مجموعة من الطلاب المسلمين في الولايات المتحدة وكندا؛ حيث كان يشدد بشكل خاص على تثبيط خلط الإسلام بـ «المدارس المنحرفة والمضلة التي نشأت من عقل الإنسان »[٣]، وقد يكون هذا إشارة إلى أشكال «الاشتراكية الإسلامية» الناشئة على غرار منظمة مجاهدي خلق، والتي كان لها – بلا شك – جاذبية كبيرة بين الطلاب المسلمين في الخارج. في هذه الرسالة، يدين الخميني على حد سواء مؤامرات «اليسار واليمين» ضد وعد الإسلام الفريد للخلاص في الدنيا والآخرة. كما يهاجم كلًّا من الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي لأنهما تآمرا ضد الإسلام، ويعتبر إنشاء إسرائيل مظهرًا لهذا التآمر بين

(1) Ibid., vol. I, p. 184.

لمزيد من التفاصيل حول طرد الإيرانيين من العراق في هذا الوقت ورد فعل الخميني على هذا التصرف، انظر:

Davani. Nehzat e Ruhaniun e Iran, Op. cit., vol. 6, pp. 73: 74.

(2) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 184.

(3) Ibid., vol. I, p. 185.

«الشرق» و«الغرب» لإبادة الإسلام والمسلمين[1].

يتضح جليًّا في منتصف عام ١٩٧٢م أن الهدف النهائي للخميني هو إقامة «الحكومة الإسلامية»؛ ولذا هو يطلب دعم الطلاب المسلمين بشكل فعَّال لمساعدته في تحقيق هذا الهدف، ويقدِّم لهم إرشادات تكتيكية وإستراتيجية حول كيفية المشاركة في حرب الدعاية ضد نظام بهلوي[2].

أرسل الخميني في ١١ سبتمبر ١٩٧٢م رسالة إلى «الشعب الشريف في إيران، خاصةً جناب العلماء وأهل المعرفة والطلاب، داعيا الله أن ينصرهم جميعًا»[3]. وفيما يتعلق بالإجراءات بشكل خاص التي اتخذتها حكومة بهلوي مثل التجنيد الإلزامي للعلماء والهجوم على الحوزات وسجن ونفي وقتل الخصوم؛ أعلن الخميني مرة أخرى أن الحكومة الإيرانية غير شرعية وعبارة عن دمية للقوى الاستعمارية.

ظهور مصطلحات جديدة مثل «الاستعمار الجديد» و«الدولة النامية» و«الصحافة المسيطر عليها من قِبل الدولة»، يشير إلى أن مفردات الخميني السياسية تتوسع تدريجيًّا خارج الخطاب الفقهي العادي لديه. ويصعب هنا تحديد مصدر هذا التوسع بدقة، والمواد التي يقرأها أو مَن يستشير؛ لكن من الواضح أنه يقرأ الصحف الإيرانية، ومن المصادر الأخرى المتاحة له كانت السير الذاتية المستقبلية أو (**مهمة الشاة في بلدي**)[4] التي يسخر فيها متهمًا العاهل الإيراني بعدم وجود مهمة أخرى له إلا «قمع الطلاب، وإبادة الحوزات، وسجن وتعذيب العلماء، وإيصال المبادئ المقدسة للأمة إلى إسرائيل، ومنح السيطرة على ما تبقى من ثروات البلاد للمستثمرين الأجانب، وتكريس الزنا، ومنح حصانة دبلوماسية للمستشارين الأجانب، وتوسيع الثقافة الاستعمارية الجديدة إلى أقصى نقاط البلاد»[5].

يختتم الخميني هذه الرسالة بنداء قوي إلى ثلاث فئات واسعة من الإيرانيين؛

(1) Ibid., vol. I, p. 186.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., vol. I, p. 189.

(4) Ibid., vol. I, p. 190; Pahlavi. *Mission for My Country*.

(5) Loc. Cit.

أولًا: يدعو الجماهير الإيرانية ويطلب منهم «عدم الانصياع للقوانين الظالمة قدر الإمكان»، ثانيًا: يحث العلماء والطلاب في الحوزات على «دراسة الفقه، وتنقية أخلاقكم، وتنوير وتوجيه الأمة المظلومة في إيران»، وأخيرًا - والأهم من ذلك - يلزم الجنود في الجيش الإيراني، الذي يشير إليهم باسم «جنود الإمام المهدي الغائب، نسأل الله - عزَّ وجلَّ - أن يظهره عاجلًا»، أن يظلوا أقوياء في تدريباتهم العسكرية، بحيث يمكنهم، مثلما فعل موسى عليه السلام الذي نشأ في حضن الفرعون ثم أباد أساس طغيانه، أن يقطعوا يومًا ما، في ظروف تسمح بها بأوامر سلطة صالحة؛ أيادي هذه الشرور وأن يجتثوا جذور الفساد والظلم[١].

آخر ما أصدره الخميني عام ١٩٧٢م كان بيانًا بتاريخ ١١ أكتوبر، بمناسبة حلول شهر رمضان المبارك ١٣٩٢هـ[٢]، مشيرًا في بيانه إلى أولئك الذين، في سعيهم وراء أهدافهم الاستعمارية والمعادية للإسلام، يستخدمون أحيانًا حتى الإسلام نفسه، إشارة محتملة إلى التوجهات اليسارية بمواقف إسلامية. ثم يوجِّه حديثه نحو القضية الفلسطينية، فطوال سنواته في المنفى كان الخميني مناصرًا نشطًا، ربما حتى رائدًا، لقضية الشعب الفلسطيني، فقد أذن بشكل واضح ودون أدنى تردد في لغته بصرف الزكاة والخمس لتدريب المقاتلين الفلسطينيين ودعم اللاجئين الفلسطينيين، وأعلن في هذا البيان بصراحة:

«اليوم، يتعين على جميع المسلمين بشكل عام، وعلى حكومات وإدارات الدول العربية بشكل خاص، لحماية استقلالهم الخاص؛ الالتزام بدعم ومساعدة هذه الفئة الشجاعة. لا ينبغي لهم أن يدخروا أي جهد في تسليح هؤلاء المقاتلين وتغذيتهم وتوفير المواد لهم. كما يتعين على المقاتلين الشجعان أنفسهم أن يثقوا بالله، وأن يلتزموا بتعاليم القرآن، وأن يستمروا بثبات وتصميم في هدفهم المقدس»[٣].

---

(1) Ibid., vol. I, pp. 190: 191.

(2) Ibid., vol. I, p. 192.
التاريخ المذكور على هذا الخطاب في تلك النسخة هو تاريخ خاطئ، فالثالث من رمضان ١٣٩٢هـ - وهو اليوم الذي كُتب فيه هذا الخطاب - يوافق الأربعاء ١٩ مهر وليس ١٩ أبان ١٣٥١، والذي يوافق يوم ١١ أكتوبر ١٩٧٢م.

(3) Ibid., vol. I, p. 193.

«الجهاد الأكبر»:

كانت الأهداف السياسية للخميني، سواء الطويلة المدى أو القصيرة، نابعة من إيمان وعزيمة داخلية، وطبيعة هذا الإيمان تستحق أن نضع لها مزيدًا من الاعتبار. وفي أواخر عام ١٩٧٢م، خلال محاضرة عامة في النجف، اعترف بأن علمه بما كان يحدث في إيران كان محدودًا بعض الشيء[1]؛ حيث إنه كان مركِّزًا على بناء خطابه الثوري، وترك مهمة نشر أفكاره لطلابه وأتباعه في إيران، هنا لا ينبغي المبالغة في أعداد هؤلاء الأتباع في منتصف الستينيات إلى منتصف السبعينيات؛ إذ كان هذا الدعم أكثر كثافة في قُم وبسوق طهران، وربما في المراكز التجارية القديمة في بعض المدن الكبيرة الأخرى. يجب أن يُفهم الرابط بين الشيخ المُسن آية الله خميني وجمهوره المتشدد في هذه السنوات الصعبة من خلال مصطلحات أعمق للقناعة المشتركة، التي تعمل على أعلى مستويات اللا وعي، تتضمن انحصار الأخلاق العامة والخاصة للثورة والخصائص الاجتماعية للكيان الصوفي التي أصبحت تعمل بين الشيخ الكبير وأتباعه البعيدين. أصبحت هذه المسافة نفسها وهذا الاختفاء الظاهري، تعبيرًا نموذجيًّا عن شيء دائم في الثقافة السياسية الشيعية؛ فمنذ منفاه في أوائل الستينيات، كان الخميني غائبًا وحاضرًا في المشهد السياسي الإيراني؛ فلم يكن مرئيًّا في أي مكان ليتم البحث عنه شخصيًّا، ومع ذلك كان صوته ووجوده مسموعين ومرئيين تمامًا بين جمهوره. ومن خلال هذه الاستعارة المزدوجة قد شكَّل الذاكرة الجماعية الشيعية وأعطاها شخصيتها الأخيرة للسلطة الكونية، وهو الإمام المهدي الغائب. لا يلزم أن تكون الهوية نهائية أو مطلقة أو شاملة أو واضحة. إن الصور العقلية ذات الأصل الجماعي والمذهبي من جهة، والواقع الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى؛ لديهما طريقة للعثور على بعضها بعضًا.

كتب الخميني مقالته الشهيرة حول «الجهاد الأكبر» في نهاية عام ١٩٧٢م، التي اعتمد فيها على الحديث النبوي المعروف الذي يحث فيه النبي على أن صورة

(1) Khomeini. *Jehad e Akbar*, p. 11.

لمزيد من التفاصيل حول رؤية الخميني التصوفية، انظر:

Hosseini-ye Qa'em-maqami. *Qur'an va Erfan az Manzareh-ye Imam*.

الجهاد الأكبر هي مقاومة نزعات النفس نحو الشهوات، وهو أمر غاية في الصعوبة يتفوق على مهمة محاربة أعداء الإسلام. ومن خلال تفسيره المفصل لهذا الحديث النبوي، وجَّه الخميني انتقاداته الأخلاقية بشكل خاص إلى زملائه من رجال الدين قائلًا: «لا يحق للعامة أن يتقلدوا مناصب الأئمة أو السعي ليكون الشخص مهديًّا أو نبيًّا أو إلهًا، إن رجال الدين الفاسقين هم الذين يفسدون العالم، ففساد العالم نتيجة فساد رجل الدين»[١].

إن الاستقامة الأخلاقية لا بُدَّ أن ترافقها المعرفة اللازمة بفقه الشريعة، وتلك هي الشروط الأساسية لقيادة قضية ثورية تتمتع بالزهد من أجل تحقيق مجتمع أخلاقي عادل، فيمكن للرجال أن يحققوا السلطة الأخلاقية اللازمة لقيادة أمة فقط من خلال التحلي بالزهد ومكافحة شرور النفس الشهوانية. وكما يتوافق مع جوانب مهنته الفقهية الأساسية، أكد أن «من أراد أن يكون عضوًا مفيدًا للإسلام ومؤثرًا في المجتمع، من أجل توجُّه الناس للإسلام والدفاع عن مبادئه، يجب عليه تعزيز معرفته بفقه الشريعة، وأن يتقن هذا العلم»[٢].

ولكن بالإضافة إلى هذا الإنجاز الضروري، وخاصةً بالنسبة لطلابه الحاليين، توقَّع الخميني مسئوليات مستقبلية لها عواقب خطيرة؛ مما يستدعي انتباهًا غير مسبوق للاستقامة الأخلاقية. ومع ذلك، لم يكن رجلًا يحلم بأحلام صغيرة أو يتصوَّر طرقًا محدودة، وكانت التحضيرات الأخلاقية والفقهية لأغراض أعلى وأكثر طموحًا: «عندما تدخل الحوزة، يجب عليك قبل كل شيء أن تصلح نفسك حتى عندما تترك أو تتولى قيادة مجموعة من الناس في مدينة أو في حي، يمكن للناس أن يستفيدوا من أفعالك الآن وأنت حر، إذا كنت مهملًا لتنقية نفسك أخلاقيًّا، عندما تتجه الجماعة إليك، لن تتمكن من تصحيح نفسك»[٣].

إن صوت الخميني الذي يدعو إلى الاستقامة الأخلاقية، والذي يُسمع مدويًّا، يصل بعيدًا خارج الدوائر الدينية. ربما جاءت عظمة قوته الأخلاقية من خلال خوضه،

(1) Khomeini. Jehad e Akbar, Op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 14.

(3) Ibid., p. 15.

في عقله وجسده، حربًا أخلاقية ضد جميع أنواع الفساد، والمطالبة بالفضائل في المجالين العام والخاص. بصفته عالم دين، كان لديه بالطبع إيمان راسخ بالتعلم، ولكن في هذا الخطاب إلى زملائه الطلاب في الحوزة، عاتبهم لإهمالهم في تنقيتهم الأخلاقية أثناء دراستهم العلمية: «مع تعلُّم المسائل العلمية، يحتاج الطلاب الدينيون بالمثل إلى تعلُّم القضايا الأخلاقية والروحية وتعليم أنفسهم ذلك. إنهم يحتاجون إلى مرشدين أخلاقيين، سادة في الفضائل الروحية، وجلسات للنصح والإرشاد»[١].

الفضائل: بين العام والخاص:

يتجاوز الخميني في النظر إلى التعلم العلمي للأهداف الصغيرة ومنها إلى الأهداف الكبيرة، كجدول أعمال تحضيري للهدف الأكثر أهمية، وهو مسألة تنقية الأخلاق[٢]، ويتضح ذلك في كتاباته؛ حيث تظهر الفضائل العامة والخاصة في مرتبة أعلى من المهارة التقنية في التعلم العلمي. المجموعة الأولى التي يعاتبها الخميني فيما يتعلق بالتحلية الأخلاقية هي رجال الدين، يزرع فيهم شعورًا عميقًا بالمسئولية تجاه المجتمع ويحذِّرهم ليس فقط من الأعمال المحظورة (المحرَّمات)، ولكن حتى من المواقف (المباحة شرعًا)، قائلًا: «عندما تنتهي من تحصيل العلم، عليك أن تتحلى بالأخلاق وتطهر قلبك وتسلك طريقًا مستقيمًا، بحيث يمكنك توجيه الناس؛ فعلى عاتقكم مسئوليات كبيرة»[٣].

وكان الخميني حساسًا جدًّا بخصوص تدهور وضع رجال الدين في المجتمع الإيراني، الذي كان أحيانًا يتسارع إلى حد السخرية منهم، مطالبًا بأعلى مظهر للفضائل العامة من رجال الدين؛ لذا يحذِّرهم: إذا ارتكب بائع الخضراوات تجاوزًا يقول الناس: «أخطأ هذا البائع»، وإذا ارتكب الصيدلي خطيئة يقول الناس: «هذا

(1) Ibid., p. 5.

لمزيد من المناقشة حول اهتمام الخميني بالجوانب الأخلاقية والصوفية للشخصية الثورية، انظر:

Mottahedeh. *The Mantle of the Prophet*, pp. 242: 243.

Anonymous. *Tajalli-ye Eshq dar Adab va Erfan e Imam Khomeini.*

Nezhad-Salim. *Jelveh-ye Eshq dar Ghazal-ha-ye Imam.*

(2) Ibid., p. 6.

(3) Ibid., pp. 6: 7.

صيدلي مخطئ»، ولكن إذا ارتكب رجل دين خطأ لا يقولون: «رجل دين مخطئ» بل سيشيرون بأصابع الاتهام بالخطيئة إلى «جميع رجال الدين بأنهم جماعة فاسدة»[1].

إن الرؤية السياسية النشطة التي يتبنَّاها الخميني لرجال الدين واعتقاده أن لديهم مسئولية قيادية تجاه الجماهير؛ أدَّيا إلى توقعه أعلى معايير السلوك الأخلاقي منهم، فيقول: «المسئوليات الأخلاقية لرجال الدين مُلزِمة للغاية، وأكثر بكثير من الناس العاديين»[2]. وهناك علاقة مباشرة بين الفضائل العامة والخاصة لرجل الدين في المجتمع: «إذا كان رجل الدين مضلًّا؛ فقد يضل الأمة ويقودها إلى الفساد، وإذا كان رجل الدين أخلاقيًّا مطهرًا، يعيش وفقًا للأخلاق والعادات الإسلامية؛ فسيقوم بتطهير المجتمع وتوجيهه»[3].

وفي تقديم قضية الفضائل العامة والخاصة، واجه الخميني ليس فقط ندرة التحصيل العلمي العميق، الذي خلق موقفًا استباقيًّا لرجال الدين، ولكن أيضًا مفاهيم معينة للسلوك العام واللائق بين الطلاب في المدرسة الدينية أيضًا. كان أحد تلك المفاهيم هو أن العلماء المتميزين لن يلقوا خُطبًا على المنبر، وهكذا كون رجل الدين منبريًّا، أي رجل دين يلقي خُطبًا أخلاقية من المنبر، كان مرتبطًا بدرجة أدنى من رجل الدين المحترم، ولا يليق بعالِم متميز. لعن الخميني هذا الرمز الذي كان مغمورًا، وبالطبع قائمًا على الاحترافية. باستدعاء أعظم رمز للذاكرة الجماعية الشيعية، قال الخميني: «في الوقت الحالي، يُعتبر الذهاب إلى المنبر وتقديم العظات الأخلاقية في بعض المدارس أمرًا مكشوفًا!»، أليسوا يعلمون أن سماحة الإمام عليّ – عليه السلام – ذهب إلى المنبر واعظًا الناس، معلنًا وموجِّهًا لهم، ويبقيهم في حالة تأهب، وقد سار على نهجه سائر الأئمة![4]

أما بالنسبة لمفهوم إحياء الفضائل العامة لدى الخميني، فقد كان يعبِّر عادة

(1) Ibid., p. 8.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 10.

(4) Ibid., p. 19.

عنه بلفظة «بعض الأيادي الخفية»[1] أو «بعض العناصر السرية»[2]، فمثل معظم المشاركين، سواء أكانوا نشطين أم غير نشطين، في السياسة الإيرانية، كان الخميني يعتقد أن الأجانب يخططون دائمًا سرًّا ضد المصالح الإيرانية. وفي أقصى حدود أبعاد الكراهية للإنجليز في التصورات المؤامراتية للتاريخ الإيراني، ستؤدي مثل هذه النظريات المؤامراتية حول التاريخ الإيراني عادة إلى رفض المسئوليات المباشرة وغير المتحفظة تمامًا تجاه الإيرانيين في تاريخهم الوطني. وفي حالة الخميني، كان سياسيًّا متمكنًا بالتزامن مع شكوكه المؤامراتية تجاه الأجانب.

وفي صياغة الفضائل العامة، يستخدم الخميني أحيانًا إطارات مرجعية تخرج تمامًا من سياق العقيدة الشيعية، على سبيل المثال: عند الإشارة إلى فضائل الإمام عليّ كنموذج، يُقال أنه قاتل ضد «الطغيان والظلم والمصلحة الطبقية»[3]. إن المصطلحات الماركسية مثل مصطلح «المصلحة الطبقية» قد تسربت إلى مصطلحات الخميني دون وعي منه بالتأكيد، وإن كان استخدامه لهذه المصطلحات محدودًا نسبيًّا، وبقدر ما استخدم مثل هذه المصطلحات؛ كان يلجأ - سواء طوعًا أو لا - إلى مجموعة واسعة من النشطاء السياسيين العلمانيين الذين كانوا يستجيبون بشكل خاص للمصطلحات الماركسية القياسية. لا يبدو أن الخميني يدرك مصطلحات مثل «المصلحة الطبقية» كمصطلحات ماركسية بمصدرها البديهي. ولكن، في المقام الأول، باستيعاب مجتمع سياسي واسع ونشط، يعتبر نفسه علمانيًّا في تصويره، في إعادة تعريفه للفضائل العامة، كان أداة ثورية فعَّالة كلما توفرت مناسبات لمثل هذه الآليات.

وعلى صعيد آخر، كان الزهد الثوري السمة الرئيسية التي احتفى بها الخميني لدى رجال الدين؛ مما يقوم بربط مجالات الفضيلة الخاصة والعامة[4]. فعلى سبيل

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., p. 22.

(٤) لمزيد من النقاش حول الأبعاد الأخلاقية لشخصية الخميني الثورية، انظر:
For Mazlish. The Hidden Khomeini, Op. cit.

المثال: أشار الخميني[1] إلى تقرير قرأه يفيد بأن الميزانية السنوية للفاتيكان لإرسال قسيس إلى واشنطن تعادل الميزانية السنوية لسلسلة دراسية شيعية بأكملها، ووافق على أن هذا العيش المتواضع يُلزم رجال الدين بالتخلي عن منافساتهم البسيطة والتركيز على تنقية أخلاقهم.

لعبت مثل هذه الصور المقارنة وظيفة مزدوجة؛ حيث قامت بتقريب المسيحية و«الغرب»، مع التأكيد على كونها فاحشة الثراء لكل منهما ووصفها بالفاسدة، وفي الوقت نفسه كان تمييز الفقر بالشيعة والطلاب الدينيين يهدف إلى تحقيق مصداقية سياسية وروحية كبيرة؛ إذ يولِّد الزهد والفقر سمة اختيار السلطة، والتقليل من الرغد الدنيوي والتبرع للفقراء يولدان السلطة. إن التقاليد النبوية التي تقول «فقري مصدر فخري» هي القوة التشريعية الأساسية لكل من ممارسات الزهد والمطالب السياسية الملموسة، وإن كانت غير معلنة، وإذا تنازل الإنسان عن الراحة الدنيوية، يُقرأ منطق غير معلن بأن نداءاته للأعمال السياسية والثورية يجب أن تكون، بمعنى آخر، عالية النية وفي سياق الشيعة، أمرًا إلهيًّا.

ولكي لا نعتبره راهبًا قديمًا يعمل أساسًا من خلال رموز قديمة، يُلقي الخميني الضوء على استخدامه صورًا حديثة للتأثير في نقل فكرة معينة. في العالم الآخر، وعد بأننا سنشاهد أعمالنا المنجزة في هذا العالم: «كما لو كانت حياتنا تُصوَّر لتُعرَض في تلك الدنيا»[2] أو خلال شهر رمضان، عندما تكون القوى الشيطانية في السلاسل، يجب ألا نكون «كساعة تملَّكها الشيطان وتستمر تلقائيًّا في ارتكاب السيئَات المخالفة للأوامر الإسلامية»[3].

لهجة خطاب الخميني حول السلوك الأخلاقي، الذي تم تقديمه في نهاية شهر شعبان وقبل بداية شهر رمضان المبارك، تشير بوضوح إلى قائد ديني ملتزم بمسار ثوري يعمل على ترتيب بيته الخاص، يرغب في أن يكون رجال الدين تحت تعليماته

(1) Khomeini. Jehad e Akbar, Op. cit., p. 23.

(2) Ibid., p. 26.

(3) Ibid., p. 35.

نماذج مثالية للسلوك الأخلاقي بحيث يكونون أفضل نماذج للسلوك الأخلاقي في مظهر من مظاهر القوة ضد نظام يعتبره فاسدًا بشكل عميق ولا رجوع في إصلاحه. وفي الوقت نفسه، يُظهر النص الفرعي لتأليف الخميني بوضوح أنه غاضب للغاية من الاقتتال الداخلي البسيط بين صفوف علماء الدين، ويحذِّر باستمرار زملاءه الكهنة من الثرثرة والقذف والنوايا الخبيثة والكراهية والحسد والسخرية[1]. هنا انتقد بشدة الحواجز الاصطناعية والتافهة في طريق توحيد الكهنة كقوة ثورية محتملة. الموضوعات التي حذَّر منها في هذه المرحلة لم تكن تستهدف فقط الجمهور المحدود الذي حضر محاضراته في النجف، بل نجحت آلة التسجيل التي سجَّلت محاضراته في التذكير بالجمهور السياسي الأوسع في إيران الذي يحتاج إلى تصريحاته النارية.

مراجعة ثورية لمفهوم «العصمة»:

في تحديده للفضائل العامة والخاصة، يقدِّم الخميني تعريفًا جديدًا لمفهوم «العصمة» يكون ثوريًّا ليس فقط في المذاهب الشيعية الفقهية، ولكن أيضًا في تأثيراته على طبيعة السلطة السياسية المعاصرة. كأساس عقائدي للشيعة، يكون للعصمة حصر فقط للأئمة الاثني عشر الذين يمنعهم الله من ارتكاب أي خطيئة. يعيد الخميني تعريف العصمة ليعني «لا شيء سوى الإيمان المثالي»[2]، ويعيد بناء التعريف الفقهي للعصمة: «إن معنى العصمة للأنبياء والقديسين (الأولياء) ليس ذلك، على سبيل المثال: إن جبرائيل يمسك بيدهم ويهديهم، (إذا أمسك جبرائيل بيد شمر أيضًا، فإنه بالطبع لن يرتكب خطيئة)»[3].

وعلى ضوء هذا الفهم، يؤكد الخميني بشكل قاطع أن «العصمة تنبع من الإيمان، فإذا كان لديه الإيمان بالله، وإذا رأى الله بعيون قلبه مثلما يرى الشمس؛ سيكون من المستحيل بالنسبة له ارتكاب خطيئة»[4]. وتعتمد حجته على أن «أمام

(1) Ibid., p. 38.

(2) Ibid., p. 44.

(3) Loc. Cit.

(4) Loc. Cit.

سلطة قوية مسلحة سيد، يتم تحقيق العصمة»[1]؛ أي أنه عندما يرى الإنسان نفسه باستمرار في وجود الله، فإنه يكون ملتزمًا بتجنب الأعمال الخاطئة. تُمد هذه الحجج لتشمل العصمة للأئمة الشيعة: «إن الأئمة الاثني عشر، عليهم السلام، بعد أن خُلقوا من مادة نقية، رأوا أنفسهم باستمرار في الوجود من خلال الزهد واكتساب النور والميول الفاضلة»[2]. النص الفرعي للحجة، بشكل واضح، يكمن في أن أي شخص يرى نفسه باستمرار في وجود الله، من خلال مثل هذه الفضائل الاقتناعية كالزهد، سيكون معصومًا.

في هذه المرحلة، يقوم الخميني بتحويل مستوى الخطاب إلى بُعد صوفي، يشير على الفور إلى عصمته الخاصة. إن التحول من منطقي/ إمامي إلى خطاب صوفي دقيق ولافت للانتباه في تماسكه المنطقي. وقد كان الخميني أثبت أنه من خلال الفضائل المكتسبة مثل الزهد والاستنارة الناتجة عنه، يمكن لأي شخص تحقيق العصمة. ولكن العصمة يمكن أن تتحقق بفضل وضع الإنسان في الوجود المستمر لله. في حين يُحضَر فيها إشارات التكسب الثلاثية للزهد والاستنارة والوجود المستمر لله، نجد أنفسنا بالفعل قد تم تحويلنا إلى خطاب صوفي. ثم يأخذ الخميني هذا الأمر، من خلال استدعاء إشارات صوفية فرعية أخرى، ليضمن إمكانية العصمة للصوفي الذي ليس من الأئمة الاثني عشر. بهذه الطريقة، يحوِّل لغته من الناحية الفنية تحدثًا ومن خطاب لاهوتي إلى خطاب صوفي: «المعصومون يرون أنفسهم في مقام (مشاهدة) في وجود الله عزَّ وجلَّ. لديهم إيمان بمعنى «لا إله إلا الله»، أن كل شيء وكل شخص باستثناء الله هو فانٍ ولا يمكنه أن يكون له دور في مصير الإنسان: { كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ } [سورة القصص: الآية ٨٨]. إذا كان للإنسان اليقين والإيمان بأن العوالم الظاهرة والباطنة هي على حد سواء في وجود سيده، الحق العزيز العليم؛ فإنه من المستحيل أن يرتكب خطيئة. أمام طفل يميز بين الخير والشر لا يرتكب المرء خطيئة، لا يظهر عاريًا، كيف يمكن أن يظهر عاريًا أي يرتكب

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

خطيئة أمام الحق العزيز في جلال وجوده!»[1]

مفاهيم صوفية رئيسية مثل «وجود الله في كل شيء» و«لا شيء في الوجود إلا الله»، التي ترتبط فورًا بفكر صوفي «وحدة الوجود» كما عرضها بشكل خاص محيي الدين ابن عربي[2]، توفر للخميني طريقًا يسهِّل عليه الخروج من مستحيل العصمة للعالم الشيعي، مدركًا أنها فقط للأئمة الاثني عشر.

يظهر الخميني العصمة بواسطة تحوُّل إستراتيجي وحيوي في مستوى الخطاب من لغة إمامولوجية إلى لغة صوفية، يُعَد ذلك جوهريًّا في جعل هذا التحول في خطاب الجدل ممكنًا في صورة مجموعة كتابات محيي الدين ابن عربي ومحمد بن إبراهيم الشيرازي[3] (صدر المتألهين ملا صدرا)، الذي كان للخميني معلمًا متميزًا لسنوات عديدة.

رجح ابن عربي بقوة لأولوية مظهر نموذجي للأولياء التاريخيين (أولياء الله)، تم تحديد معايير التعرف عليهم على نطاق واسع من التمارين الصوفية وتجاربها المصاحبة، ومن خلال جمع خطاب ابن عربي الصوفي بلغة العقيدة الشيعية الصارمة، ثم تعريضهما للتدقيق السائد لعقل فلسفي عميق، قد قدَّم الصدري (بنجاح) إمكانية وجود تطابق معرفي وفلسفي وعقائدي للرؤية «المتسامية» للوحدة الإلهية. وعلى هذا التقليد القوي للصدري، يقوم الخميني ببناء إمكانية ثورية للمطالبة بـ «العصمة» لعالم شيعي، وذلك ضمن حدود العقيدة.

والسؤال الآن: من يشكِّل شخصية السلطة؟ في المقطع نفسه الذي تناول فيه مسألة العصمة، هناك ثلاث إشارات حاسمة إلى شخصيات ذات سلطة. تكون هذه الإشارات مهمة بشكل خاص بسبب حدوثها عفويًّا. يقدِّم الخميني الإشارات

(1) Ibid., pp. 44: 45.

(٢) لاستعراض عبقري لأفكار ابن عربي، انظر:
Chittick. *The Sufi Path of Knowledge*. On Ibn Arabi's conception of wahdat Al wujud, pp. 3, 79, 226.

(٣) لاستعراض كامل لنص ممثل لأفكار ملا صدرا، انظر:
The Wisdom of the Throne, brilliantly translated and annotated by James Winston Morris.

الثلاث التالية إلى الشخصيات العليا للسلطة في الإسلام:

(١) يعتقد أن الأنبياء والأولياء هم الشخصيات الحصرية التي تتمتع بالعصمة[١].

(٢) يُعَد الله والأنبياء والأولياء والملائكة هدفًا للأعداء الذين يتمسكون بهذا العالم الفاني، على عكس العالم الآخر[٢].

(٣) ومرة أخرى، يُعَد الله والأولياء هدفًا للعداء من قِبل أولئك الذين فقدوا إيمانهم[٣].

النقطة الحاسمة هي أن الأئمة (الشخصيات الاثني عشر العليا للسلطة الشيعية) تم استبعادها بشكل منهجي من هذا التسلسل الهرمي المبني، خاصة أن سلطة هؤلاء الأئمة الشيعة مستمدة من عصمتهم. ويتم توثيق المزيد في هذا المقطع من الخطاب الذي يقوم بإقامة العصمة بعناية للخميني كواحد من الأولياء، على عكس أحد الأئمة، من خلال وضع فئة الأولياء بجوار الأنبياء، تحت الله، وتجاوز الشرط الإمامولوجي الشيعي. ترتيب الهرم المؤرِّخ لهذه الشخصيات البارزة من السلطة ذو أهمية كبيرة.

في إشاراته العابرة، وبالتالي الكاشفة بشكل غير مدرك، قضى الخميني عمليًّا على فكرة القضاء على الضرورة القاطعة والوظيفة الوسيطة للأئمة الشيعة، وأسَّس ذات الله كالشخصية العليا في السلطة، تحت سلطته تبرر سلطة الأنبياء والأولياء على وجه السواء. تحت الأنبياء والأولياء يقف الملائكة، ولكن هذا له تقليد طويل في مختلف الخطب الإسلامية يعود إلى الآية الكريمة: { وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ } [سورة البقرة: الآية ٣٠][٤].

---

(1) Khomeini. Jehad e Akbar, Op. cit., p. 44.

(2) Ibid., p. 48.

(3) Ibid., p. 49.

(٤) في هذه الآية نرى الإشارة الإلهية للإنسان على أنه خليفة الله في الأرض، وهي الفكرة المركزية بالنسبة للخميني.

من المؤكد أن تحوُّل الخميني للخطاب وتجاوزه الضرورة القاطعة للأئمة كشخصيات ذات سلطة يتم بلغة صوفية تمامًا. وضمن سياق الخطاب الصوفي الذي يعمل فيه، يصبح جانب الولاية للأئمة ذا صلة، ليس إمامتهم. وبعبارة أخرى، يظهر عليّ وأحفاده الاثنا عشر في التسلسل الهرمي للسلطة الذي يعيد الخميني تشكيله هنا كأولياء، وليس كأئمة. وقد تمكَّن الخميني، من خلال تحوُّل خطابه الرائع والثوري إلى اللغة الصوفية، من تأمين السمة المهمة له بالكمال، وهي العصمة، باعتباره عضوًا في الأولياء، من خلال التغلب على المشاكل اللاهوتية والإمامية المتزامنة المتعلقة بانتهاك التوقع الظاهر للمهدي.

لم يدَّعِ الخميني أبدًا أنه هو الإمام الثاني عشر، ولم يقترح أي شخص جاد من أصدقائه ذلك، هنا يجب فهم جذور سلطته واللقب الشرفي للإمام الممنوح له، على أنها تتأرجح بين فكرة ولاية الفقيه ونطاق الإكبار المجتمعي الذي قُدم له بشكل طوعي. إذا قمنا بالنظر بعناية إلى التفاعل بين مصطلحي الولي والإمام، يجب أن نصل إلى جوهر مطالبة الخميني بالسلطة الشرعية، فضلًا عن جذور هذه المطالب في النواحي اللاهوتية والقانونية والصوفية والإمامية.

من الأخلاق إلى السياسة:

يأتي الأثر التراكمي لمعنى الجهاد الأكبر كنداء قوي لإعادة تشكيل الطائفة الدينية بشكل ثوري وملتزم سياسيًّا. في نداء عاطفي لزملائه من رجال الدين، حذَّر الخميني، البالغ من العمر في ذلك الوقت سبعين عامًا، قائلًا: «أنا أقضي الأيام الأخيرة في حياتي، وفي وقت قريب أو بعيد لن أكون بينكم، ولكني أتوقع مستقبلًا مظلمًا وأيامًا مظلمة بالنسبة لكم، في حال إذا لم تقوموا بتصحيح أنفسكم والتحضير لأنفسكم، وتنظيم دراستكم وحياتكم، فإن نعم الله ستفنى في المستقبل»[1].

حدَّد الخميني بوضوح كبير الخطوط العريضة للجبهة حيث ستدور المعركة، وسيقف إلى جانبه رجال الدين النشطاء. سيتم تجهيز الطلاب في الحلبة، وكان جميع وكلاء الاستعمار يتآمرون ضدهم؛ كان على رجال الدين أن يكونوا في حالة

(1) Ibid., p. 55.

تأهب[1] لمحاربة الأعداء. وتحدَّث الخميني باسم رجال الدين النشطاء: «يجب أن أكون جنديًّا مسلمًا مسلحًا، وأن أكون جاهزًا للتضحية بنفسي من أجل الإسلام. يجب أن أعمل من أجل الإسلام، حتى أفنى»[2].

هذا إعادة بناء حرجة لما كان يعنيه الجهاد الأكبر تاريخيًّا، ففي السُّنة النبوية كان يهدف إلى تحقيق توازن مع الجهاد الأصغر (الحرب المقدسة الصغرى)، وهنا يعيد الخميني تفسير الجهاد الأكبر، ويعيد إلى السياسة مضمونها الأخلاقي ويوجِّه طاقته الأخلاقية ضد العدو «الخارجي» للدين، وهنا يعيد تعريف مفهوم الجهاد الأكبر من الخطاب الصوفي؛ حيث كان يهدف إلى تحقيق توازن مع التشغيل الحصري للشئون الدنيوية، سواء أكانت سياسية أم غير ذلك.

يأخذ الخميني هذا المفهوم من سياقه الصوفي، ويحمل وزنه الروحي الواضح، ويملؤه بمحتوى سياسي ضخم، ويعززه بنداءات قوية جدًّا، ونبوية، ورهبانية مثل «لن أكون بينكم، ولكن... »، وبالتالي يطلق مفهوم العقيدة بقوة ثقافية وسياسية هائلة.

تشير الانتقادات الشديدة التي وجَّهها الخميني لرجال الدين الشيعة عام ١٩٧٢م إلى الفوضى التأديبية الرهيبة التي كانوا فيها في ذلك الوقت. إن هذه الإنذارات تشبه، بالفعل، التدابير التأديبية لقائد ثوري يسعى إلى وضع معسكره في نظام قبل معركة. بالتأكيد، لم يكن انتقاد الخميني المحموم لرجال الدين في النجف فريدًا بأي شكل من الأشكال أو غريبًا، بل نشهد على انتقادات مماثلة تقريبًا من قِبل بعض الشخصيات الفكرية البارزة داخل إيران[3].

الشيخ يخوض غمار المشكلات:

في عام ١٩٧٣م، عزَّز الخميني علاقاته مع أتباعه داخل إيران وخارجها، واتخذ من انتشار الفظائع التي ارتكبها نظام بهلوي هدفًا رئيسيًّا، مما قدَّم مزيدًا من الأدلة

---

(1) Ibid., p. 56.

(2) Loc. Cit.

(٣) على سبيل المثال، انظر الهجوم الذي شنَّه سيد جلال الدين اشتياني على مؤسسات التعليم العالي في إيران في مقدمته لكتابه:

Montakhabati az Athar e Hokama'-ye Ilahi-ye Iran, pp. Six-Twenty.

على عدم شرعية الدولة. ولكن بشكل أكثر إيجازًا من أي وقت مضى، هاجم بشكل مرير أولئك الأعضاء في الطائفة الدينية الذين لم ينضموا إليه وكانوا، في الواقع، يدعمون الدولة البهلوية بشكل نشط أو بالسكوت، في بداية عام ١٩٧٣م، كان واضحًا تمامًا للخميني أن الحكومة الإيرانية كانت في «عملية ضخمة لاستصلاح المؤسسات الدينية»، وظهر في رسالته بتاريخ في ١٥ مارس ١٩٧٣م إلى الطلاب المسلمين في أوروبا والولايات المتحدة وكندا؛ حيث أشار إلى هذه الحقيقة، كانت مستهدفة أكثر للاستهلاك الداخلي في إيران.

من خلال استغلال إمكانيات الدعاية المتاحة لديه (الإذاعة والتلفزيون والصحف ووزاراته المختلفة)، كان نظام بهلوي، حسب اتهام آية الله خميني، يعمل نيابة عن القوى الاستعمارية لتدمير الإسلام باسم الإسلام. سواء في تنظيم المؤتمرات الإسلامية، أو نشر نسخ جديدة من القرآن، أو إنشاء وزارة الأوقاف الدينية، أو تشكيل «فرقة الشئون الدينية»، أو «أي عنوان خادع آخر»، كان الهدف النهائي للحكومة هو «مصادرة الدوائر الإسلامية، والسيطرة والتحقق من الطقوس الدينية، والتسلل إلى المدارس الدينية»[1].

ساعد الحاكم الإيراني وسادته الاستعماريين في تحقيق هذه الأهداف مجموعةٌ من «الباحثين المضللين الذين كانوا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في خدمة نظام الطاغية»[2]، والذين أمر الخميني بطردهم من المدارس الدينية. «إذا اختفى العلماء المزيفون وأمثالهم من الجمعية، بحيث لا يستطيعون خداع الناس؛ لن يكون نظام الطاغية قادرًا أبدًا على تنفيذ مؤامرات الاستعماريين الشريرة»[3]. كان غاضبًا بشدة من إمكانية استيلاء الدولة على المؤسسات والشخصيات الدينية الشيعية واستيعابها، حتى أنه بعد تقريبا شهرًا من هذه الرسالة إلى الطلاب المسلمين في الخارج، أرسل رسالة مباشرة إلى إيران، مؤرَّخة في أواخر مارس أو أوائل أبريل ١٩٧٣م؛ حيث أعاد التأكيد على شكوكه بأن النظام البهلوي كان عازمًا بشكل فعَّال على طمس

(1) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 196.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., vol. I, p. 197.

الاستقلال التاريخي للعلماء الشيعة:

«اليوم هناك تصاميم واسعة وشاملة قيد التنفيذ، تصاميم وخطط سوَّلها لهم خيالهم الفاسد، تحويل جميع الآيات الكبار والعلماء المتميزين والخطباء الشرفاء إلى موظفين حكوميين لا قيمة لهم ولا أهمية»[١].

في البيان نفسه، يعبِّر الخميني عن استيائه من الأخبار التي تفيد بأن الملك الإيراني يدفع مبلغ «ملياري دولار» في شراء أسلحة وقطع غيار من الولايات المتحدة، بالإضافة إلى مشتريات أخرى من «الإنجليز الاستعماريين»، ويتهم الملك الإيراني بالجنون في نهاية حياته. «أنا قلق بشأن الإسلام والمسلمين من الأمراض النفسية التي تصيب هؤلاء الطغاة في شيخوختهم»[٢].

وفي ختام هذه الرسالة، يدعو الخميني، لأول مرة منذ منفاه في نوفمبر ١٩٦٤م، إلى التحدي المفتوح من قِبل علماء الدين؛ حيث كان محظورًا على الجماهير الإيرانية الذهاب إلى المساجد والتجمعات الدينية الأخرى التي تنظمها وزارة الأوقاف، ويدعو أتباعه العلماء الدينيين، «في حال توفرت الظروف، إلى الإضراب وعدم الذهاب إلى المساجد والمنابر لفترة محدودة»[٣]، ويأمر بتقديم الدعم لهؤلاء العلماء إذا قرروا الإضراب.

في رسالة متزامنة إلى «الطلاب الشبان الأعزاء والطلاب الجامعيين والتجار والفلاحين والفئات الأخرى»، مؤرَّخة بيوم ٢٥ مارس ١٩٧٣م، يحتد الخميني في لهجته ويدعو أنصاره الشبان إلى «طرد هؤلاء الصفوة الفاسدين ووكلائهم الذليلين من البلاد كما تطرحون القمامة»[٤]. ويعبِّر مرة أخرى عن أمله في أن يقوموا بما قد لا يعيش ليراه. كضربة نهائية وحاسمة لشرعية الملك الإيراني، يشير إلى الشباب الإيراني باسم «الأحبة في بلاد أمير المؤمنين عليّ». البلاد كانت تنتمي إلى أول إمام

(1) Ibid., vol. I, p. 201.

(2) Ibid., vol. I, p. 202.

(3) Ibid., vol. I, p. 203.

(4) Ibid., vol. I, p. 204.

شيعي، وليس إلى آخر ملك فارسي؛ حيث كان الجنود الإيرانيون جيشَ آخر إمام شيعي، الذي يظهر بشكل خفي، وليس آلهة «الشخص الأول في المملكة».

الذكرى الثانية للاحتفال بمرور ٢٥٠٠ عام لتأسيس مملكة فارس في عام ١٩٧٣م تزامنت مع حرب العرب وإسرائيل. لم يفوِّت الخميني السخرية السوداء لحظة احتفال الملك الإيراني بأصله الحاكم، بينما كان المسلمون يحاربون إسرائيل. في بيان إلى الشعب الإيراني، بتاريخ الجمعة ١٤ سبتمبر ١٩٧٣م، أدان الخميني بشدة الملك الإيراني ودعمه لإسرائيل، ودعا الخميني العلماء الإيرانيين إلى إجبار الملك على الانضمام إلى دول المسلمين الأخرى في هجومها على إسرائيل. وحث الخميني الجماهير الإيرانية بشكل واضح وصريح وبصوت عالٍ على «مقاومة مصالح الولايات المتحدة وإسرائيل في إيران، ومهاجمتها حتى درجة التدمير»[1]. كما دعا الشيعة الإيرانيين إلى موازنة دعم الجالية اليهودية الإيرانية لإسرائيل، عن طريق إنشاء والإسهام في صناديق للفلسطينيين وغيرهم الذين يحاربون إسرائيل[2].

وفي بيان منفصل صدر في ٧ نوفمبر ١٩٧٣م، خاطب الخميني جميع الدول والأمم الإسلامية، طالبًا دعمهم لقضية الفلسطينيين، وحثَّ على فرض حظر نفطي عربي ضد الحكومات التي تدعم إسرائيل، وطلب «الدعم المادي والروحي، الدم، والطب، والأسلحة، والطعام»[3]؛ ليتم إرسالها إلى المسلمين الذين يقاتلون.

علامات الصمت:

كان عام ١٩٧٤م مناسبة لتوقف طويل آخر عندما بقي السيد الثائر معزولًا في منفاه مع تقييماته الخاصة حول ما يجب القيام به. وكانت العلاقة المتوترة بين الحكومتين الإيرانية والعراقية، كادت أن تؤدي إلى الحرب والطرد الجماعي للعديد

---

(1) Ibid., vol. I, p. 207.

(2) Ibid., vol. I, pp. 207: 208.

(3) Ibid., vol. I, p. 210.

لمناقشة كاملة لاهتمام الخميني وتأثيره على باقي العالم الإسلامي، انظر مجموعة من المقالات المتميزة في كتاب:

Esposito (ed.). *The Iranian Revolution*.

من الإيرانيين من العراق، بالإضافة إلى بعض العلماء الدينيين البارزين، وقد تكون من الأسباب الخارجية لصمت الخميني لمدة عام. ربما بنصيحة حكيمة، لم يكن يرغب في إصدار إعلانات معادية ضد ملك بلاده الأم بينما كانت بلاد اللجوء تعارضه علنًا.

حزب البعث يشعل غضب الخميني:

لم يدم صمت الخميني طويلًا، ففي ١٢ مارس ١٩٧٥م، أصدر فتوى طويلة نسبيًّا ردًّا على استفتاء قدَّمه مجموعة من أتباعه حول «حزب البعث» في مارس ١٩٧٥م، انتهت المسرحية الساخرة لنظام ثنائي الأحزاب، الذي أعطى موقفًا متنكرًا بلباقة من اللياقة السياسية لحكم الملك الإيراني بالقوة، بشكل مفاجئ عندما اعتبر محمد رضا بهلوي من أكثر الأشخاص فاعلية أن يكون هناك حزب سياسي شامل تمتد سيطرته الاستبدادية إلى أبعاد شمولية. يشبه حزب البعث، حزب رستاخيز (حزب الشعب الوطني في ألمانيا في ثلاثينيات القرن الماضي)؛ حيث كان يهدف إلى استضافة جميع الإيرانيين من جميع مناحي الحياة في كل طموحاتهم السياسية والمدنية. وكانت حجة الملك واضحة للغاية؛ إذ كنت إما تؤمن بأفكار إيران الحديثة التي وضعها جلالته الإمبراطورية أو لا. فإذا كنت مؤمنًا فسوف تنضم إلى الحزب؛ وإذا لم تكن كذلك فسوف تغادر البلاد. أصبح الانضمام إلى حزب القيامة موضوع قلق وخوف جاد للإيرانيين العاديين. وبالنسبة للإيرانيين الذين يميلون نحو الدين، أو لأولئك الذين يشعرون بتعاطف جاد مع آية الله خميني؛ كانت هذه مسألة مبدأية ودينية. لم يفت أنصار الخميني الوقت الذي يستغرقونه رسميًّا في طلب فتواه في هذا الشأن، ولم يفته أيضًا إصدار رأيه بحزم والخروج بذلك من صمت دام أكثر من عام.

«بسم الله الرحمن الرحيم»، بدأت بيانات الخميني بهذا الشكل الرسمي والتأكيد البارز: «لأن هذا الحزب معارض للإسلام وللأمة المسلمة في إيران؛ فإن المشاركة فيه محظورة وتُعتبر مساعدة للاضطهاد والفقر للمسلمين»[1]. كان هذا بالطبع وصية دينية تلزم الشيعة المؤمنين بالامتناع عن الانضمام إلى حزب البعث،

(1) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 211.

ومع ذلك كان الإعلان الذي تبع هذا الحظر أكثر أهمية في رسم خطوط الصراع بين الملك المهووس بالعظمة والآية الغاضبة، ومن ثَمَّ دعا الخميني إلى معارضة حزب البعث، «تُعَد واحدة من أوضح حالات النهي عن الشر الفعل»[١]. جعل هذا المعارضة النشطة لأحدث رغبات الملك الإيراني، الأكثر طموحًا سياسيًّا، ليست مجرد قناعة أيديولوجية، بل جعلها التزامًا دينيًّا إلزاميًّا. قلب الخميني تأسيس هذا الحزب وجعله علامة بارزة على فشل ما يُسمى بـ «ثورة الملك والشعب.» «إذا كانت هذه الثورة المزعومة هي عمل الملك والشعب»، «فما الحاجة إلى هذا الحزب الإلزامي!»[٢]

يتحدى الخميني صحة هذا الحزب على أسس دستورية و«مبادئ دولية»[٣]، ويعرض عددًا من الطرق التي انتهك بها الملك الدستور الإيراني. ولكن خشيةً من أن يظهر كأنه يوافق على الدستور الإيراني، الذي يجيز الموقف الاحتفالي للملك، يخطو خطوة أخيرة ويتهم «النظام الملكي الفاسد بالبطلان الإسلامي»[٤]، من خلال بيع الثروة الوطنية والشرف الإيراني للمصالح الأجنبية، وخاصة الأمريكية، وعدم توفير الملك الإيراني للجماهير الإيرانية معيارًا لائقًا للعيش. اتهم الخميني، الملك الإيراني، بفقدان جميع أسس شرعيته، وبالتالي يُمكن بسهولة للخميني أن يدعو الآن، إن اعترف الملك بفشله في تأمين شرعيته من خلال إقامة إلزامية لحزب شمولي، إلى «تغيير هذا النظام، بإذن الله»[٥].

في نهاية بيانه، يدعو الخميني زملاءه العلماء والطلاب في الحوزات والجامعات، والتجار، والعمال، والفلاحين إلى تحدي تمنيات الملك ورفض الانضمام إلى حزب البعث. وعلى الرغم من أنه يظهر كما لو أنه يطلب ببساطة «المقاومة السلبية»[٦]، فإنه – للمرة الأولى منذ منفاه عام ١٩٦٤م – يَعِد بأن «النظام

---

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., vol. I, pp. 211: 212.

(4) Ibid., vol. I, p. 212.

(5) Ibid., vol. I, p. 213.

(6) Ibid., vol. I, p. 214.

على وشك السقوط»[1]، ويؤكد لأنصاره أن «النصر لكم»[2]، ويحذِّرهم من عدم الاستماع إلى خداع الحكومة التي «تتجاهل أوامر القرآن، وتنشر الكتاب المقدس بنفسها»[3].

يختم الخميني هذا البيان بأول إشارة، منذ منفاه عام ١٩٦٤م، إلى رغبته في العودة إلى إيران وقيادة الحركة ضد دولة بهلوي: «معزول هنا في منفاي، أعاني من آلام أمة إيران؛ لذا كم أتمنى أن أكون معهم في هذه الأوقات الصعبة، وأتعاون معهم بشكل وثيق في هذه الكفاحات المقدسة لإنقاذ الإسلام وإيران. أناشد الله العلي القدير أن يقطع يدي الأجانب ووكلائهم»[4].

بعد مرور ما يقرب من أربعة أشهر لاحقًا، في ١١ يوليو ١٩٧٥م، أعقب الخميني بيانه في مارس بإشارة أخرى إلى الثورة القادمة: «الأخبار من إيران، على الرغم من أنها سبب لأقصى حزن وحسرة، فإنها أيضًا سبب للأمل ووعد لامع بالنصر»[5]. في يوم السبت، ٧ يونيو ١٩٧٥م، بعد حوالي ثلاثة أشهر من بيانه الأول حول حزب البعث، بمناسبة الذكرى الثانية عشرة لانتفاضة يونيو ١٩٦٣م، يبدو أنه كانت هناك تظاهرة في قُم مع بعض الإصابات التي تم الإبلاغ عنها[6]. أشاد الخميني بأتباعه لأنهم تحدوا الحزب السياسي المزيَّف للملك، ووصفوا دولة بهلوي بأنها «رجعية» و«وسطية»[7]، وعبَّر مرة أخرى عن خوفه من أن الملك الإيراني المجنون قد

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

(4) Loc. Cit.

هذه المشاعر مركزية بالنسبة للأجواء التي ارتبطت بتوقعات عودة الخميني إلى إيران في نهاية السبعينيات.
لمزيد من التفاصيل حول مواقف الخميني الثورية في بداية الثورة، انظر الفصل الخامس من كتاب:
Amir Arjomand. The Turban for the Crown, Op. cit., pp. 91: 102.
Ashraf. *Theocracy and Charisma: New Men of Power in Iran*, pp. 115: 121.

(5) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 215.

(6) Loc. Cit.

(7) Loc. Cit.

يتخذ إجراءات تعسفية بسبب اليأس وبسبب العيوب النفسية[1]. مشاعر «هذه الأيام الأخيرة من حياتي»[2] لا تزال قائمة في نفس الخميني.

في نهاية أغسطس، يبدو أن آمال الخميني في حركة ثورية كانت مرتفعة للغاية، وفي رسالة إلى اتحاد المسلمين: «... الذي يعزز الأمل في المستقبل القريب»[3]. إنه متفائل بأن التعاون الوثيق بين القدماء والجدد، بين الطلاب الدينيين والطلاب الجامعيين، سيؤدي إلى نتائج ملموسة، وهنا يحث الخميني الطلاب المسلمين على بذل قصارى جهدهم من وجهة نظرهم[4]، ويمتد تفاؤل الخميني إلى الشهر القادم، في يوم الأربعاء ٢٤ سبتمبر ١٩٧٥م، يستجيب لرسالة من جمعيات الطلاب المسلمين في الولايات المتحدة وكندا. مرة أخرى، يعبِّر عن أمله في «بداية صحوة الشعب»[5]، في هزيمة مخجلة للملك وحزبه، وفي التدابير اليائسة للنظام الذي كان يذيع الآن خلال شهر رمضان برامج دينية عبر الراديو (٢٤ سبتمبر من تلك السنة تصادف مع ١٧ رمضان، قبل يومين من أحد أقدس أيام الشهر، ١٩ رمضان، عندما ضرب عليّ بسيفه ابن ملجم في ٤١هـ/ ٦٦١م).

تقويض الحماس:

لسبب ما، يختفي الحماس الثوري الظاهر في كتابات الخميني خلال عام ١٩٧٥م في عام ١٩٧٦م، باستثناء حالتين لم يُسمع عنهما، وفي هاتين الحالتين فإن لون تفاؤله قد خفت وبهت. مع بداية عام ١٩٧٦م، نظم الخميني بعض الجوانب المالية للزخم الثوري، وفي فتوى صدرت ردًّا على استفتاء بتاريخ ٢١ فبراير ١٩٧٦م (الموافق ٢٠ صفر ١٣٩٦هـ، الأربعين، اليوم الذي يلي الاحتفاء بذكرى استشهاد الحسين، وهو تاريخ مقدس في التقويم الشيعي)؛ سمح الخميني باستخدام أجزاء من الضرائب الدينية المستحقة له ليتم إنفاقها على «طباعة ونشر كتب سياسية-

---

(1) Ibid., vol. I, p. 216.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., vol. I, p. 217.

(4) Ibid., vol. I, pp. 219: 220.

(5) Ibid., vol. I, p. 219.

إسلامية تعبِّر عن الحقائق الإسلامية وآراء السلطات الدينية الكبرى حول مقاومة ومحاربة الطغاة»[١].

نسمع عن الخميني في المرة التالية بعد حوالى سبعة أشهر، في بيان صدر يوم السبت ٢٥ سبتمبر ١٩٧٦م، بمناسبة عيد الفطر، ٣٠ رمضان ١٣٩٦هـ (اليوم الأخير في شهر رمضان المبارك). الإشارة الرئيسية الوحيدة في هذا البيان كانت إلى أخبار الرغبات الأخيرة للملك الإيراني في تغيير التقويم الإيراني، وهو حدث يتطلب انتباه الخميني بالكامل.

في معظم فترة تاريخها الإسلامي، اعتمدت إيران التقويم الإسلامي المشترك، وهو تقويم ليلي يبدأ بالهجرة التي قام بها النبي من مكة إلى المدينة في ٢٤ سبتمبر ٦٢٢هـ ميلادي، ومع ذلك في تاريخ إيران الحديث، استُخدم تاريخين آخرين بشكل شائع أيضًا؛ الأول هو التقويم الشمسي الإيراني، الذي يختلف عن التقويم الإسلامي بوجود أسماء فارسية ما قبل الإسلام للأشهر الاثني عشر، والذي، على عكس التقويم الإسلامي، يبدأ بنفس الهجرة للنبي. أما الثاني فهو التقويم الميلادي المشترك، الذي أصبح لا مفر من استخدامه نتيجة لزيادة التفاعل بين إيران والهيئات التجارية والسياسية العالمية.

وبناءً على ذلك، كان الإيرانيون يتنقلون تقليديًّا بين ثلاث إطارات زمنية متزامنة: الإيرانية والإسلامية و«الغربية». وكان حساب يوم معين من أي شهر في أي سنة لدى الإيرانيين ربما أكثر إشارية لهويتهم المتصورة. إن الأشخاص الذين كانوا أكثر توجهًا دينيًّا كانوا أكثر حساسية ويقظة لمرور الوقت بالأشهر القمرية، بأسماء الأشهر العربية المقدسة التي تم ترتيبها وتقديسها من خلال فترات الأيام والشهور والفترات المقدسة. أما الإيرانيون الذين كانوا أكثر توجهًا قوميًّا فكانوا يحسبون أيام حياتهم بمصطلحات شمسية، مع أسماء شهور فارسية قديمة ولكن غالية للغاية، والتي تتوج في اليوم الأهم على التقويم، وهو احتفال بالسنة الجديدة الوطنية (نوروز) في الاعتدال الربيعي، ١ فروردين (٢١ مارس) من كل عام. ولكن عندما كانوا في «الغربية» من حالتهم المفترضة الحديثة، كان الإيرانيون حساسين على حد سواء، إذا لم يكونوا أكثر، إلى

(1) Ibid., vol. I, p. 221.

مرور الوقت الغربي، وإلى ١ يناير عندما يترك الزوار العاديون لنوادي الليل في وسط المدينة مقاعدهم الخالية للأرمن المحليين، وإلى ١٤ يوليو عندما يقوم عشاق الفرنسية بشن هجمات على سجون تخيلاتهم، وإلى ٢٥ ديسمبر عندما تجلس النخبة المتعلمة باللغة الإنجليزية الضائعة حول أشجار عيد الميلاد الخاصة بهم فاتحين صناديق شبابهم الحنينية من نيويورك أو سان فرانسيسكو.

كجزء من محاولته لتحويل الأساس الثقافي لشرعيته من رموز إسلامية إلى رموز إيرانية، قرر الحاكم إجراء تغيير كبير؛ إذ أعرب عن رغبته في أن يبدأ التقويم الإيراني، الذي يحمل قيمة خاصة للقوميين، لا يعتمد بعد على هجرة النبي من مكة إلى المدينة، بل اقترح أن يبدأ بتاريخ افتراضي لتتويج كورش الكبير، السلف الملكي المفترض الذي يتشابه معه الحاكم. وبالتالي بدلًا من أن يكون العام ١٣٥٣ بعد هجرة النبي من مكة إلى المدينة، أبلغ الإيرانيون في أحد الصباحات أنه في الواقع كان العام ٢٥٣٥ بعد تتويج كورش الكبير. وبشكل سعيد، أو ربما من خلال حسابات دقيقة، كان الرقمان الأخيران للعام هما ٥ و٣، هما أيضًا عدد السنوات التي كون فيها جلالته الإمبراطورية في السلطة.

لم يعجب الخميني في النجف بهذه الأرقام أو الفكرة وراءها، واعتبرها إشارات واضحة لتصميمات النظام المعادية للإسلام وحظر الإيرانيين من استخدام التقويم الجديد[1].

البيان الأخير قبل الثورة:

ما أعاد إشعال حماس الخميني الثوري عام ١٩٧٧م كانت الأحداث في لبنان، وليس في إيران؛ حيث كان إعلانه الرسمي الأول عام ١٩٧٧م متعلقًا بالوضع الفلسطيني في لبنان، وكان قربه الوثيق من الأحداث في لبنان قد جعل الخميني حساسًا بشكل خاص بشأن مصير الفلسطينيين والمجتمع المسلم بشكل عام في

(1) Ibid., vol. I, p. 223.

لمزيد من المناقشة حول هذه المشكلات التي أشعلت الجماهير وراء الخميني، انظر:

Amir Arjomand. The Turban for the Crown, Op. cit., pp. 147: 154.

For a post-revolutionary reflection, see Rouleau. *Khomeini's Iran*.

تلك البلاد. كما أدت التدخلات غير المباشرة لسوريا في الحرب الأهلية اللبنانية في يناير ١٩٧٦م إلى دور أكثر فاعلية لهذه الدولة في الشئون الداخلية للبنان، كما أدى الانقلاب الفاشل للجنرال عزيز الأحدب في مارس ١٩٧٦م إلى غزو سوري كامل في يونيو ١٩٧٦م. وجعلت المعارضة الفلسطينية، والهجوم السوري الثاني في سبتمبر ١٩٧٦م، وتشكيل الجبهة اللبنانية وقوات لبنان كلها عام ١٩٧٦م؛ واحدة من أشد وأصعب السنوات في تاريخ الحرب الأهلية في تلك البلاد.

في بيان نُشر في ٢٢ يناير ١٩٧٧م، يشير الخميني إلى التوقف المؤقت في العداء في لبنان. يجب أن يكون هذا إشارة إلى اتفاقيات الرياض والقاهرة التي أنهت بشكل مؤقت الحرب الأهلية اللبنانية في أكتوبر ١٩٧٦م. النقطة الرئيسية لهذا البيان هي لفت الانتباه إلى الناجين من الحرب الأهلية اللبنانية، خاصة النساء والأطفال. مع التأكيد المتكرر على أن تكون الإغاثة «محترمة وشريفة»؛ لئلا يتعرض المستفيدون للإهانة، يدعو الخميني جميع المسلمين - وخاصة الإيرانيين - إلى تنظيم المساعدة المادية لضحايا الحرب في لبنان. ويسمح بإنفاق أجزاء من الأموال المستحقة له كضرائب دينية في هذا السياق[١].

في نهاية تلك السنة، تحوَّل انتباه الخميني إلى فكر رئيسي لـ «الأيديولوجية الإسلامية»، رجل بذل قصارى جهده، على الرغم من نية غير مقصودة؛ لتحضير حالة التوقع النفسي لقدوم الخميني. في ١٩ يونيو ١٩٧٧م، توفي علي شريعتي في لندن على إثر أزمة قلبية، أدى ذلك إلى العديد من الرسائل إلى آية الله خميني من طلاب المسلمين في الخارج، معبرين عن تعازيهم. في وقت ما في يوليو، أرسل الخميني رسالة إلى إبراهيم يزدي، زعيم اتحاد طلاب المسلمين الإيرانيين في الولايات المتحدة ومشارك في المستقبل في الثورة، معترفًا بالتعازي المعبر عنها في هذه الرسائل. إشارته الفعلية إلى علي شريعتي في هذه الرسالة هي موجزة وقاحلة، وحتى لا تلفت الانتباه.

«لقد وصلت العديد من التلغرافات من جمعيات الطلاب المسلمين وإخوة محترمين آخرين في أوروبا والولايات المتحدة بمناسبة وفاة الدكتور علي شريعتي»[٢].

(1) Khomcini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 226.

(2) Ibid., vol. I, p. 227.

هذه هي المرة الوحيدة التي يشير فيها الخميني فعلًا إلى اسم شريعتي؛ لا يقول شيئًا آخر عنه، أو عن أهميته، أو عن إسهاماته في قضية الإسلام. لا يُظهر أي تقدير لدور شريعتي في أسلمة جزء كبير من الثقافة السياسية المعاصرة. والأهم من ذلك، نحو نهاية الرسالة، ينتقد بشدة «العناصر الغامضة التي ترغب في خلق تفرقة بين جمعيات الطلاب المسلمين»[1]، ويتهم هذه القوى بأنهم وكلاء للأجانب ويأمر بطردهم من جمعيات المسلمين، ويأمر أتباعه الطلاب بالتجمع حول «راية الإسلام التي هي الراية الوحيدة للوحدة»[2].

من الممكن أن نفترض أن الخميني لم يكن معجبًا بشكل خاص بنسخة شريعتي من وعي إسلامي معاصر، ومن الممكن تمامًا أنه كان يشك في شريعتي وأتباعه بسبب اتجاهاتهم الماركسية. كان بعض أعضاء اتحادات الطلاب المسلمين في الخارج معجبين بالفعل بأفكار شريعتي، وقد تسبب ذلك في توترات معينة أو حتى في تشكُّل تيارات داخل الجسم الطلابي. «وكلمة السر وراء البحث عن الخارج» هي عادة الكلمة الرئيسية التي يستخدمها الخميني للتعبير عن الشيوعيين، وفقًا لرأيه وكلاء الاتحاد السوفيتي. على أي حال، غياب سجل للتواصل الكتابي بين الخميني وشريعتي خلال العقود الحاسمة للستينيات والسبعينيات، ومقارنة بين حنين الخميني لحجة الإسلام السجيدي وحزنه الحقيقي لوفاته وغياب تام للمشاعر في وفاة شريعتي، تشير إلى أن الخميني كان ربما يشك في حركة حسينية إرشاد لاحقًا من قبل هذا الاجتماعي المتعلم في باريس. الانقسام الذي أبعد شريعتي والمطهري عن بعضهما بعضًا، في ضوء الروابط الوثيقة بين المطهري والخميني، قد يؤكد هذا الاحتمال بشكل إضافي.

ومع ذلك، الأكيد هو الشك المتزايد، في الواقع الإدانة المباشرة، للنشطاء الإسلاميين ذوي الميول الماركسية، أو ما يمكن أن يكون الهجين الأيديولوجي نفسه، الماركسيين ذوي المواقف الإسلامية. في وقت ما في يوليو أو أغسطس ١٩٧٧م، يتلقى الخميني رسالة من أنصاره داخل إيران يطلبون منه توضيح موقفه

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

من بعض «الشيوعيين، أتباع ماركس، وأولئك الذين تحولوا عن ولاية عليّ عليه السلام الذين يقدمون أنفسهم على أنهم مرتبطون بك وأنهم أتباعك»[١]. ربما تكون هذه إشارة محددة إلى منظمة مجاهدي خلق، أو إشارة عامة إليهم، جميع أنصار شريعتي، وأي شخص آخر قد يتناسب مع هذا الوصف.

يدين الخميني مثل هذه التوجهات اليسارية بأحد أقوى مصطلحاته، المحفوظة للشيوعيين، معبرًا عن ذلك بحزن شديد، «من الممكن تمامًا أن تكون الجماعات المشاركة في أنشطة معادية للإسلام ومعادية للدين في إيران، تحت أسماء متنوعة وبطرق مختلفة، هي منظمات سياسية أنشأها أجانب من أجل إضعاف الإسلام والدين الشيعي المقدَّس والموقف المرتفع للعلماء»[٢]. بشكل أكثر إيجابية، حدَّد هؤلاء الأفراد باعتبارهم الذين يشاركون «في إنشاء أحزاب مضللة، مرتبطة بـالقوى الأجنبية، ومجموعات تتظاهر بأنها إسلامية ولكن في الحقيقة معادية له»[٣].

يدين الخميني وكلاء القوى الأجنبية المحلية، «سواء أكانوا يساريين أو يمينيين»، ويعتبر ادعاء ارتباطه بهذه الجماعات اليسارية واحدةً من حيلهم العديدة. يقول إن الأجانب، كأعداء للإسلام، قد أدركوا القضية الصالحة للعلماء المسلمين وحاولوا تقويضها تاريخيًّا من خلال مجموعة من الوسائل السياسية: أحيانًا من خلال تمكين وكلائهم الأشرار في البلدان المسلمة؛ وأحيانًا من خلال إنشاء ونشر ديانات زائفة مثل البابية والبهائية والوهابية؛ وأحيانًا من خلال الأحزاب المضللة[٤]. لتترك مساحة لعدم التفسير الخاطئ، أعلن بشكل قاطع: «أنا أكره وأحتقر هذه الجماعات الخائنة، سواء أكانت شيوعية أو ماركسية، أو تلك التي انحرفت عن الدين الشيعي، أعتبرهم خونة للوطن، وللإسلام، وللإيمان الشيعي»[٥].

في نهاية هذا البيان، يشير الخميني إلى اثنتين من الإشارات التي يمكن أن

(1) Ibid., vol. I, p. 228.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

(4) Ibid., vol. I, p. 229.

(5) Loc. Cit.

تجتمع في شخصية آية الله الطالقاني. أولًا: يعظ أنه من الضروري لأولئك الذين ينتمون إلى الطبقة الدينية والذين يدافعون عن الإسلام والإيمان الشيعي؛ الابتعاد عن هذه الجماعات المفسدة. يجب عليهم الدفاع عن الموقف المرتفع للعلماء، وتجنُّب التحول والنزاع، ومع اليقظة تبديد مكر الأجانب[١]. كان الطالقاني هو الشخصية الدينية الرئيسية التي دعمت بنشاط مجاهدي خلق. ثانيًا: يأمر الخميني بأنه «يجب على الكُتَّاب والمفكرين المحترمين التحلي بالجدية في الامتناع عن تفسير القرآن الكريم والوصايا الإسلامية وفقًا لرأيهم الشخصي»[٢]. الطالقاني، كما لاحظنا[٣]، كان مؤلف (Partovi az Qur'an)، الذي قدَّم قراءة متطورة وتطورية للنص المقدَّس.

على الرغم من أنه لا يمكن أن يتم الافتراض بشكل صحيح وجود أي توجُّه معين في وضع العلاقة بين آية الله خميني وشخصيات مثل علي شريعتي وآية الله الطالقاني، من دون وجود دليل إضافي؛ فإنه من الواضح تمامًا من خلال هاتين الوثيقتين الأخيرتين أن الخميني لم يثق بشكل خاص في أنواع إعادة بناء الأيديولوجية المتنافسة التي حدثت للإسلام في الستينيات والسبعينيات.

آخر ما نسمعه من الخميني قبل وفاة ابنه يوم الاثنين ٢٣ أكتوبر ١٩٧٨م هو بيان شامل لطلابه في النجف، بتاريخ الأربعاء ٢٨ سبتمبر ١٩٧٧م. تكشف الفقرة الافتتاحية عن واحدة من أندر لحظات الفكاهة في سجلاته الكتابية، فيقول إنه بعد محاضرته حول «الاستيلاء القوي» اليوم السابق، ذكَّره أحد طلابه بأنه قد تناول هذا الموضوع في محاضرة سابقة: هذا ليس غريبًا من أمثالي. عندما يشيخ الإنسان ويهزمه العمر، تضعف كل قواه. تضعف القوة الجسدية عندما يكون الإنسان شيخًا، وكذلك تتضاءل القوة العقلية والروحية لديه، بالإضافة إلى القوة والروح للتعبير عن الطاعة لله[٤].

---

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

(٤) انظر الفصل الخاص بطالقاني في هذا الكتاب.

ملحوظة أخرى في هذا الخطاب هي عندما يتأمل الخميني في طبيعة الإنسان - الذي يسميه «جوهر الكون»[١] - والذي يتكون من ثلاث حالات متزامنة للوجود المعدني والحيواني والسامي. هنا نلمح بشكل نادر إلى الخميني كما يتذكره طلابه الأكثر جدية أثناء تدريسه للتصوف في قُم، إشارته إلى هذه الحالات التسلسلية للإنسان هي إشارة إلى تقليد معقَّد في التصوف الإسلامي يتمثل بشكل أفضل في الأبيات التالية للرومي:

«مُتَّ كمعدن وأصبحت نباتًا،
لقد مُتَّ كنبات وصعدت إلى حيوان،
لقد مُتَّ كحيوان وكنت إنسانًا.
لماذا يجب أن أخاف؟
متى كنت أقل بالموت؟
ومع ذلك سأموت مرة أخرى كإنسان لأحلق
مع الملائكة المباركة
ولكن حتى من الملائكة
يجب أن أنقل:
الكل ما عدا الله يموتون
عندما أضحت بروحي الملاك،
سأصبح ما لم يتصوره أي عقل
أوه، دعني غير موجود! لعدم الوجود
تعلن في نغمات الموسيقى،
وإنا إليه راجعون»[٢].

(1) Ibid., vol. I, p. 223.

(2) Loc. Cit.

يربط الخميني بعد ذلك هذا المفهوم التسلسلي لنمو الإنسان الروحي بمفهوم «الإنسان الكامل»[1]، وفقًا للذي يُوجِد نموذجًا أصليًّا للكمال ينبغي للإنسان العادي أن يسعى نحوه.

فكرة «الإنسان الكامل» لها تقليد طويل ومعقَّد في التصوف الإسلامي. أحد أبرز منظِّري هذا المفهوم هو عزيز الدين النسفي الذي قدَّم في كتابه (**الإنسان الكامل**)[2] وصفًا مفصلًا لكيفية تحقيق الإنسان لأعلى إمكانياته التي يفوضها إليه إلهيًّا. وللمساعدة في تحقيق هذه الحالة من الكمال، يؤكد الخميني أن لدى الإسلام أجندة سياسية خاصة به، وهي تختلف بشكل أساسي عن المدارس السياسية البشرية.

«الحكومات العلمانية مهتمة فقط بالنظام الاجتماعي»[3] في هذه الأنماط العلمانية للنظام السياسي، يعتقد، بقدر ما يكون شخصًا اجتماعيًّا بريئًا، ستتركه الحكومة وحده. «ما يرغب في القيام به في خصوصيته في منزله، شرب الخمر والقمار، أو أفعال فاحشة أخرى، ليس للحكومة أي دخل به؛ إلا إذا خرج صارخًا، فستتم محاكمته؛ لأن ذلك يشوِّش على السلام»[4] ولكن هذه، يؤكد الخميني، هي الطريقة التي تعمل بها الحكومات العلمانية. الإسلام والحكومات الإلهية ليست كذلك. لهذه الحكومات توجيهات للجميع، في كل مكان، في أي مكان، في أي حالة. إذا ارتكب شخص فعلًا فاحشًا وقذرًا بالقرب من منزله، فإن لدى الحكومات الإسلامية شأنًا به[5].

ربط الإسلام بالإنسان ليس مقتصرًا، يؤكد الخميني لطلابه، على المسائل السياسية فقط. الإسلام لديه قواعد لكل شخص، حتى قبل ولادته، وقبل زواجه، وحتى زواجه، والحمل، والولادة، حتى تربية الطفل، وتعليم الكبير، حتى بلوغ الفتى، والشباب، حتى الشيخوخة، حتى الموت، إلى القبر، وبعد القبر. القواعد

(1) Rumi. *The Mathnawi*, vol. III, lines 3901: 3906.

(2) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 234.

(3) Nasafi. Kitab Al Insan Al Kamil, Op. cit., p. 4.

(4) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 234.

(5) Loc. Cit.

الإسلامية لا تنتهي ببساطة لأن الشخص يوضع في القبر، هذه مجرد البداية[1] ببساطة شديدة، «القواعد الإسلامية ليست مقتصرة فقط على هذا العالم، وليست مقتصرة فقط على العالم الآخر»[2]، عند ترجمتها إلى مصطلحات سياسية، فإن فكرة «الإنسان الكامل» الذي لا يشكِّل تهديدًا في سياقه الروحي تتطلب برنامجًا كاملًا ونهائيًّا وبلا شروط على الإطلاق للنزاهة الأخلاقية والأيديولوجية التي يعلم الإسلام، كنظام اجتماعي وميتافيزيائي، يتعلم، وينظم، ويوجه، ويسيطر على كل حركة وأسلوب ممكن للفرد المسلم، من قبل المهد إلى ما بعد القبر، في هذا وفي العالم الآخر، من الأزل إلى ما بعد الأبد.

إن ما كان في جدول أعمال الخميني في هذه المحاضرة الطويلة هو تحذير واضح من أنواع التفسير القرآني الذي قاده آية الله الطالقاني. وبعد مناقشة أولية حول أوضاع التعليق القرآني، الذي يقسمه إلى فلسفي وغنوصي من جهة، ولاهوتي وفقهي من جهة أخرى، يتحول الخميني إلى «بعض الكُتَّاب الذين يحوِّلون جميع الأمور الروحية إلى أمور مادية»[3]، ويتأكد من الإشارة إلى هؤلاء الكُتَّاب بأنهم «مسلمون جيِّدون يخدمون الناس» ويكتبون بشكل جيد جدًّا[4]، ولكنهم ينذرونهم لأنهم ذهبوا إلى الجانب المقابل بشكل مفرط من الذين يؤكدون مجرد جوانب آخر الدنيا والروحانيات من القرآن. من خلال المرور بمقطع النص، يتهمهم بأنهم يتناولون فقط الآيات التي تدعم آراءهم ويتركون الباقي دون تفسير.

الآن بعد أن أصبحت المادية مهيمنة بقوة في العالم، وهناك الكثير من البريق في العالم، هناك العديد من الذين يعلقون بشكل خاص على هذا العالم؛ ونتيجة لذلك ظهرت الآن مجموعة من الناس الذين يؤكدون أن المبدأ الأساسي لجميع القواعد الإسلامية هو خلق العدالة الاجتماعية، وأن فئات المجتمع يجب أن تُزال،

(1) Ibid., vol. I, pp. 234: 235.

(2) Ibid., vol. I, p. 235.

(3) Ibid., vol. I, p. 236.

(4) Loc. Cit.

وأنه لا يوجد شيء أكثر من ذلك في الإسلام[١].

يناسب الوصف قراءة الطالقاني للقرآن في كتابه (**پرتوي از قرآن**). خامنئي، دون ذكر اسم الطالقاني، يؤكد له أنه على الرغم من أنه يحبه؛ فإنه يعتقد أنه مخطئ في مثل هذه القراءات[٢]. هذا النوع من تفسير القرآن، يقول خامنئي، يقتصر فقط على الآيات التي تدعم رأي الشخص ويترك الآخرين غير مفسرة[٣]. يقول خامنئي أيضًا إن الفلاسفة والصوفيين ارتكبوا الخطأ نفسه، لكن من الطرف المتطرف الآخر؛ حيث حوَّلوا كل جانب من جوانب القرآن إلى مسائل روحانية.

بالتصريحات الختامية حول طبيعة التفسير القرآني، يفترض الخميني صوتًا مؤلفًا وحاسمًا للإسلام «يمكن القول إن الإسلام بدأ مجهول الهوية، وهو لا يزال كذلك. منذ البداية حتى الآن، كان الإسلام مجهول الهوية. لم يعرف أحد الإسلام»[٤]. بهذه البساطة، يصبح الخميني صوت الإسلام الحاسم، الإسلام بما هو عليه حقًا.

ثم يرغب الخميني في التوسط بين انقسام واضح في إيران بين أنصار قراءة راديكالية (اشتراكية) للإسلام، يمثِّلها آية الله الطالقاني وعلي شريعتي ومنظمة مجاهدي خلق؛ وإسلام أكثر تقليدية، تمثِّله ربما أفكار العلماء الذين يتمتعون بالصمت السياسي. يدين الخميني كلا النوعين من التطرف، أحدهما يصر على البُعد الديني للإسلام، والآخر على البُعد السياسي. الإسلام في الوقت نفسه ديني وسياسي؛ يجب أن يكون المرء مسلمًا في التفكير والعمل[٥].

---

(1) Ibid., vol. I, p. 236.

(2) Ibid., vol. I, p. 237.

انظر الفقرات المرتبطة بهذا الموضوع في تفسير القرآن في الفصل الخاص بطالقاني.
ولمزيد من التفاصيل حول دلالة هذه التفسيرات القرآنية بالنسبة لحركة التحرر الإيرانية، انظر:
Chehabi. Iranian Politics and Religious Modernism, Op. cit., pp. 50: 51, 107.

(3) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. I, p. 237.

(4) Ibid., vol. I, p. 238.

(5) Ibid., vol. I, p. 240.

آخر كلمة نصح يُصدرها الخميني هي لتجاوز مثل هذه التقسيمات. نظرًا للفظائع والفجور التي ارتكبها نظام البهلوي، آخرها بشكل مهرجان فني في شيراز، «تقديم العلاقة الجنسية، الفعل نفسه!»[١]، سيكون هناك حاجة إلى طاقة موحدة لجميع الأطراف، بصرف النظر عن تفسيرهم الخاص لما هو الإسلام في الأيام المقبلة. «إذا سقط هذا النظام، بإذن الله، سيحتفل الناس. لا تعرف كيف سيكون هذا الاحتفال رائعًا!»[٢].

في رسالة غير مؤرخة إلى الطلاب المسلمين في الولايات المتحدة وكندا، يشير الخميني إلى «الظروف الداخلية والخارجية» التي جعلت الوضع جاهزًا لانقلاب نهائي ضد النظام. يدعو الطلاب المسلمين إلى ضغط إدارة كارتر لسحب دعمها لـ «النظام البهلوي غير الشرعي والخادم»[٣]. «من الله العلي القوة والنصر لجميع المسلمين في تنفيذ الوصايا القرآنية والإسلامية المنيرة. السلام وبركات الله العلي وإحسانه عليكم جميعًا»[٤].

تقييم لوجود الخميني في العراق:

لا يمكن افتراض أن يكون لدى الخميني تعيين عدواني، وأقل من ذلك جدول أعمال ثوري، عندما تم طرد تحديه الأول للدولة البهلوية من عاصمته الفورية في قُم. ولكن بمجرد أن استقر في النجف، واحدة من أقدس الأماكن في الخريطة الخيالية للشيعة، كان يتحكم تمامًا في أعظم الذكريات الجماعية الغالية على إيمانه. بالنسبة له، لا يجب أن يكون الملك الإيراني يحسب أن الخميني مصنوع من مواد مسطحة ومملة ليستكمل أعماله العلمية بصمت. وافترض ذلك، وتحت تأثير تنظيم دائم للذاكرة الشيعية المشتركة الموجهة ضده من النجف، ومع التصاعد نتيجة لكونه عميقًا في غروره المهووس، لم يكن بإمكان الملك إلا أن يسقط عن النعمة العامة، وهو يعادل، ولكن ليس بالضرورة بالتساوي، سقوطًا في الفعل.

---

(1) Ibid., vol. I, p. 241.

(2) Loc. Cit.

(3) Ibid., vol. I, p. 243.

(4) Ibid., vol. I, p. 244.

لئلا تجعل مرور الوقت الباطل يُؤهل الشرارة ويعرض نار غضبه للتهديد، حافظ الخميني على مراقبة يقظة للأحداث في إيران وثبات أكثر يقظة في خلق خطاب ثوري، وأسطورة جماعية للحركة الشعبية، التي ستصبح الآلية السياسية التي سيركبها في عودته إلى الوطن.

ابتداءً من وضع غير مؤكد ومستقبل مشكوك فيه، ركز الخميني تدريجيًّا على «الغرب» باعتباره هدفًا رئيسيًّا لغضبه وسببًا نهائيًّا لبؤس المسلمين، الذي كان يشعر بأنه مضطر لقيادة معركته. لتسليط الضوء على القضية المشتركة لجميع المسلمين ضد «الغرب»، خفض تمامًا من التوتر التاريخي العميق بين الشيعة والسُّنة. وجوده الجسدي في العالم العربي، واهتمامه العميق بمحنة الفلسطينيين، ونية التحدث إلى العالم الإسلامي برمته، أعاقت أي تمييز خاص مع القضية الشيعية التي تستبعد الآخرين. وعلى الرغم من أن طبيعة لغته ظلت أساسًا شرعية شيعية؛ فإنه ناشد جميع المسلمين في جميع أنحاء العالم الإسلامي[١].

ربما كان أحد أكثر التحديات حيوية التي واجهها الخميني في منتصف الستينيات، والتي قوَّت أجندته السياسية الناشئة، هو السيطرة القوية للأيديولوجيات العلمانية – سواء الليبرالية أو الراديكالية – التي جذبت عددًا متزايدًا من المثقفين المسلمين، أو السابقين للإسلام. في هذا الوقت، كان المثقفون والنشطاء السياسيون الإيرانيون بشكل خاص قد خاضوا نحو قرنين من الأيديولوجيات (العلمانية) الليبرالية، فضلًا عن قرن تقريبًا من الأيديولوجيات الراديكالية. وقد أسهم تزايد هجرة الطلاب الإيرانيين إلى أوروبا والولايات المتحدة في تكثيف هذه العملية من العلمانية، سواء أكانت في اتجاه ليبرالي أو راديكالي. وأدرك الخميني هذا التحدي وسارع إلى مواجهته تقريبًا على الفور بعد وصوله إلى النجف، كما حافظ على مراقبة واتصال واعٍ مع جمعيات الطلاب في أوروبا والولايات المتحدة؛ مما قيَّد بشكل غير مباشر دعواتهم العلمانية[٢].

(١) لمزيد من التفاصيل حول التحولات الأيديولوجية في داخل الإسلام بشكل يتجاوز الانقسام السُّني الشيعي، انظر:

Tibi. *The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East.*

(٢) لمراجعة دقيقة حول راديكالية العالم الإسلام بالقرب من الثورة الإسلامية في إيران، انظر:

لتقديم بديل ممكن للنشطاء السياسيين المسلمين للأيديولوجيات العلمانية البارزة، كانت أهم فقرة على جدول أعمال الخميني هي إعادة تسييس الإسلام إلى أقصى درجة من الإمكانيات الحديثة. كان للإسلام، منذ بدايته، بُعدًا سياسيًا مدمجًا تم إحياؤه وإعادة صياغته على مر التاريخ. كانت مهمة الخميني، التي واجهها بنجاح، هي التوفيق بين الضرورات السياسية المعاصرة والمستوى المذهبي والرمزي للوعي الجماعي الإسلامي. بعد تحقيق هذا التحدي بنجاح، استطاع تجاوز البدائل العلمانية لطرازه من إعادة تسييس الإسلام إلى درجة مهمة من الناحية الأيديولوجية. وما ساعده على تحقيق أهدافه كان استخدام الدعاية الفكرية بشكل مستمر وواعٍ[١].

ألهم الخميني شبانه ربما أكثر من خلال مقاومته العنيدة للاستبداد من خلال التفاصيل الدقيقة لمواقفه الأيديولوجية. يشهد العديد من الطلاب المعلنين عن علمانيتهم، وحتى الطلاب الذين ينتمون إلى التوجه الماركسي، على جاذبيتهم للتصميم الواحد الذي يظهر في مقاومته العنيدة ضد الملك الإيراني. لقد كان تصميمه العنيد يظهر ربما على أفضل وجه في جديته الملحوظة، ودائمًا كان متزمتًا وقاسيًا في مظهره، كان يجسِّد قسوة التعاليم الزاهدة لطلابه. لم يفشل أبدًا في حث تلاميذه الطلاب على تنقية أنفسهم، والامتناع عن الترف، وتجنُّب التجاوزات، وتكريس أنفسهم تمامًا لقضايا الثورة. يمكن أن يكون أحد التفسيرات لهذا القلق الزائد، والمرفوض تقريبًا، تجاه النقاء والنظافة والزهد، هو تجسيد غير مدرك بشكل غير مدرك تمامًا عكس ما يكره في العدو؛ حيث يتم التعرف على العدو، سواء تم تجسيده في الشاه أو رمزه في «الغرب»، دائمًا مع التعرف على الفرط والنجاسة والاستهلاك البارز والإفراط والتبذير، يبتعد الاتهام بشكل ملحوظ، ومع ذلك بشكل غير مدرك، عن مثل هذه السمات عن طريق تحمُّل ظواهر عكسها بدقة[٢].

Scholl-Latour. *Allah ist mit den Standhaften.*

Mongin and Roy (eds.). *Islam, Ie grand malentendu.*

(١) حول صعود الخطاب الإسلامي بالنسبة للخطاب العلماني، انظر:

Najmabadi. *Iran's Turn to Islam: From Modernism to Moral Order.*

(2) Mazlish. The Hidden Khomeini, Op. cit.

فيما يتعلق باهتمامي بالجانب التصوفي في خطاب الخميني فإنني أدين بهذا إلى هذه المقالة وإلى دراسة

قد يفسِّر التفسير نفسه الإشارات المتكررة والمكررة تقريبًا إلى قوته الخاصة بأنه ليس لديه وقت كثير ليعيشه. قد تكون الإشارات المتكررة والمقاومة تقريبًا إلى فنائه الشخصي جهدًا آخر للابتعاد عن التمثيل البذخ المتسارع للخصوصية الأساسية وراء احتفالات الملك بعظمته[1]. ربما يُجسِّد الخميني، الذي يظهر بصدق صورة الزاهد الثوري، لم يكن يمكن للنقطة الرئيسية لغضبه أن تظل لفترة طويلة على تجريب كائن هائل يُسمَّى «الغرب». يستلزم الخير المجسد المطلق وجود شر مجسد مطلق؛ حيث قدم الملك الإيراني باعتباره الشرير الرئيسي. وللتركيز على إيران بشكل أكثر تحديدًا، عزَّز الخميني قواته داخل الهيئة الدينية في البلاد ووسع نطاق جمهوره النشط ليشمل الفئة المهمة للغاية من الطلاب المسلمين الشبان في أوروبا والولايات المتحدة. سواء بقي هؤلاء الطلاب في المدن المستضيفة أو ايران، جعل تواصلهم الجماعي مع الخميني جانبًا حاسمًا من عملية تكوين وعيهم السياسي، وبالتالي تحوَّل بشكل فعَّال إلى دعاية نشطة لقضية الآية الإياتولية.

قام الخميني بالتعرف على الفارق بين داعميه الطلاب في الجامعات العلمية في أوروبا والولايات المتحدة وبين الطلاب في المدارس الدينية في إيران والعراق. الطلاب في الجامعات العلمية، عادةً في «العلوم الصعبة»، يجب أن يكون لديهم ميل ديني نحو نشاطهم السياسي قبل أن يلتزموا أيديولوجية مع الخميني، ومع ذلك جرت ترجمة الفارق الكبير في تدريبهم الدراسي إلى فارق في وجهة نظرهم السياسية. وقد نجح الخميني في تقديم جسر عبر هذين النوعين من الطلاب، ومهما كان هذا الجسر قد تم بشكل مؤقت وكان عُرضة للاستقطاع الأيديولوجي المستقبلي، إلا أنه عمل كما هو مصمم عليه للقضية المشتركة في معارضة الشاه الإيراني.

عبقرية قدَّمها الدكتور مظليش بعنوان «الخميني قائدًا ثوريًّا» في مؤتمر حول دراسة الثورة الإيرانية من وجهة نظر مقارنة في جامعة هارفارد ١٩: ٢٠ يناير١٩٨٩م.

(١) في هذا السياق أنا أقرأ تصوف الخميني بشكل مختلف عن الدكتور مظليش؛ فهو يعتقد أن «سمات الخميني الشخصية تمكِّنه من أن يكون رمزيًّا هو المعارض لشخص الشاه الفاسد وغير الطاهر وكذلك نظامه» (Ibid., p. 52)، ولكنني أظن أن العلاقة يجب أن تكون معكوسة، فتصوف الخميني هو رد سلبي وإسقاط غير واعٍ على الترف الذي يقدِّمه نموذج الشاه، والخميني يصف عدوه بالشر والسوء ومن ثَمَّ لكي يسم نفسه بالخيِّر، فهو يطلق على نفسه عكس الصفات التي ألصقها بالشاه.

مع تنظيم مجموعة متنوعة من القوى الأيديولوجية، لم يفوِّت الخميني أي فرصة لمهاجمة الشاه الإيراني؛ فقد قدَّم له الشاه العديد من المناسبات للتظاهر علنًا. ولكن عندما هاجم الخميني الإنفاق المبالغ فيه على تتويج الملك واحتفال ٢٥٠٠ عامًا من الحكم الفارسي، أو إنشاء «الفرقة الدينية»؛ لم يقتصر فقط على استجواب الحكمة وراء هذه الإيماءات البهلوية أو المحفوفة بالمخاطر سياسيًّا، بل لقد أخذ هذه المناسبات خطوة إضافية ومن خلالها تحدَّى شرعية نظام البهلوي[١].

لغة هذا التحدي كانت في كثير من الأحيان تفترض لغة الفتوى الشرعية (الأحكام)، وكانت هذه هي اللغة التي كان الخميني أكثر راحة في التحدث بها. لم يكن الطابع الشرعي لهذه الفتاوى فقط يوفر وسيطًا أيديولوجيًّا حقيقيًّا لتحدي شرعية الدولة البهلوية، بل كان يمنح الخميني أيضًا الحق في توجيه الموارد المالية المتاحة لديه لأغراض ثورية بشكل محدد. «حصة الإمام» كما عُرفت فهي الضريبة الدينية الخاصة، التي كانت محددة بشكل قانوني بمصطلحات شرعية مع الخميني بصفته قاضيًا لكيفية إنفاقها بشكل مناسب. لقد استخدم هذا المصدر المالي ليس فقط لتنظيم قواته داخل إيران، ولكن أيضًا لتمويل جوانب من منظمة التحرير الفلسطينية الذين تحدث عن قضيتهم بشكل حميم.

على الساحة المحلية، ومن أجل تنظيم موقف موحَّد، واجه الخميني العديد من التحديات في الوقت نفسه. ومن خلال وكالة آية الله مرتضى مطهري، جمع النواة الصلبة لداعميه الفوريين، وكان الدور الوسيط النشط الذي لعبه مطهري، الرابط بين الخميني وداعميه بين عامي ١٩٦٤: ١٩٧٧م، واضحًا من خلال الفتوى التي عيَّنه فيها الخميني الوحيد الممثل لجمع الضرائب الدينية المستحقة له.

وكان مطهري أيضًا حاسمًا في مكافحة ما أبلغه الخميني عن تسلل أفكار الرأسمالية إلى دوائر الحوزة. وبينما تولى مطهري المسائل الأيديولوجية الكبرى، نظم الخميني دعمه الجماهيري على مستوى المسجد المحلي من خلال رجال

(١) لمناقشة متكاملة حول عملية نزع الشرعية عن نظام بهلوي، انظر:
Shahrough Akhavi's account in: Religion and Politics in Contemporary Iran, Op. cit., pp. 159: 180.

الدين مثل حجة الإسلام سعيدي، واتخذ خطوتين حاسمتين أخريين نحو توحيد قواه الأيديولوجية؛ أولًا: انتقد وقصر الاتجاهات الأكثر تطرفًا بين الفئات الدينية، وثانيًا، اتهم العناصر الأكثر ليبرالية بتسميتهم «متشعبي الغرب»، وهو مصطلح ربما تعلمه من مقال جلال آل أحمد الشهير حول هذا الموضوع[1]. ورغم أن ترتيب هذه المجموعة المتنوعة من الحركات الحاسمة لا يمكن أن يُعزى إلى تصميم رئيسي محسوب، فإن تأثيرها الجماعي كان توحيد القوى الدينية وراء القيادة المعترف بها لآية الله خميني.

بينما يهاجم إحالة الإسلام إلى أيديولوجية اشتراكية على غرار شريعتي، وبينما يواجه بشدة تسلل المفاهيم الماركسية إلى الطبقة الدينية، وبينما يعارض الاستخدام السياسي المتطرف للنص القرآني على غرار الطالقاني؛ أعاد الخميني نفسه تسييس جوانب من المذاهب الشيعية داخل الحدود الشرعية المشروعة لخطابه القانوني. ربما كان المبدأ المذهبي الأكثر أهمية، بجانب ولاية الفقيه، التي تم تسييسها بشكل واسع، مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ فعلى الرغم من أنه في المقام الأول مذهب أخلاقي - وليس سياسيًّا - فإن التمديد الأيديولوجي للمصطلح إلى نطاقات اجتماعية أوسع تم بحيث لم يواجه أي صعوبة مذهبية؛ مما سهَّل هذا الانتقال السلس من المجال الأخلاقي إلى المجال السياسي، ربما كانت بعض السمات المميزة في التقسيمات التاريخية في الفلسفة الإسلامية مقسمة إلى نظرية وعملية، فإن الخطاب الفلسفي الإسلامي اهتم بالمسائل الأخلاقية والسياسية باعتبارها موضوعات ذات صلة في مجال الفلسفة العملية[2].

لكن المسائل الفلسفية هي اهتمامات للنخبة؛ فهي قادرة على إقناع الأشخاص الذين يهتمون بالنظريات فقط، والذين ليسوا دائمًا مستجيبين سياسيًّا. ربما الأهم لانتقال الاهتمامات الأخلاقية إلى المسائل السياسية في الإدراك العام؛ حيث تعمل الثورة، هو الأسطورة الجماعية التي تحتفظ بها، ومعها تاريخهم المقدس المشترك معًا. فعمل الرموز المشتركة التي تربط مجتمع المؤمنين معًا دائمًا على الحدود

(1) See the related passages in Al e Ahmad's chapter in this book.

(2) Ahani. *Koliyyat e Falsafeh-ye Islami,* p. 3.

بين الأسطورة والواقع. ومن الضروري بالضبط الديناميكية بين الاثنين التي تمنح زخمًا ثوريًا لأسطورة عامة صامتة خلاف ذلك. كل ما يلزم ذلك الأسطورة الصامتة لتحدث وتعبِّر عن نفسها في وقت ما هو مجرد كلمة، كلمة بسيطة، فقط كلمة.

الخميني:

إن لفظة «الإمام» مجردة في ذاتها هي دعوة إلى طريق الطاعة، بل أكثر من ذلك، إنها شئنا أم أبينا أمر مباشر بالإيمان. إن مصطلح «الإمام»، على خلاف أي مشكلة عقائدية، يقع في أذن السامع من أهل الشيعة دلالةً على الكمال والخلود؛ إنه يقرب الإنسان إلى حضرة المكان المقدس للأئمة الاثني عشر المعصومين الخالدين في تاريخ الشيعة العريق، إنه الاسم والمسمى عن الجماعة حول الاعتراف الثوري من جانب من يسعون إلى ثواب الالتفاف حول الإمام متعلقين بما يجدونه في هذا العالم والعالم الآخر، ولا يوجد بين هذه الجموع الشيعية مصطلح أكثر قدسية من «الإمام». وقد كان هذا المصطلح لدى الشيعة الأوائل صفة ملازمة حصرًا لعليّ، ذلك النموذج الفعلي لـ «الإنسان الكامل»، ومنه إلى نسله الشريف، وعلى رأسهم الحسين صاحب المكانة العليا عند الشيعة، بمجرد نطق اسم «الإمام الحسين» تتبادر إلى الذهن معاني التضحية الذاتية التي سطرها التاريخ وتجاوزت ماهية الوقت والمكان والألم والقانون.

إذا حذفنا لفظة «الإمام» من أي لقب نجد أن شيئًا ما في الكون غير مكتمل، أما إذا أضفنا لفظة «الإمام» إلى الخميني أو أي رجل آخر، فما نلبث إلا أن نملك المفتاح العلوي والأعمق لتقديم الطاعة المطلقة إلى أقصى مستوى من التقوى والتواضع والتفاني. هنا يقف الرجل «الإمام» ولكن ليس أي رجل. نموذج للبر الثوري، تجريد لكل ما هو مقدس. اكتسب الخميني الاعتراف الممتن للقب «الإمام» من حشد مندهش يستثمر في كل لحظة تجمعه بالرجل الذي سيقدِّم التجربة الدنيوية المتسامية.

«الإمام الخميني»، على عكس جميع القيود التاريخية أو العقائدية التي قد توجه خلاف ذلك، يطلب، بل يستفز، الطاعة بقوة الحقائق والأوهام المجتمعية. تنطق بها «الإمام الخميني» بطاعة؛ فتدخل، «الدخول» هو ذلك العالم الخيالي للعمليات

الأسطورية، حيث يتم صنعك أو تحطيمك باعترافك أو إنكارك لكلمة واحدة، كلمة بسيطة، مجرد كلمة، فقط كلمة «الإمام» في «الإمام الخميني».

إمام الخميني، بهذا الشكل وبهذا الاسم، يصبح المصدر الرئيسي للخلاص، بل ويصير مفتاحًا للولوج إلى أكثر خزائن الكنوز لتحصيل الإمكانيات الشخصية ولصنع كيان متميز عالميًّا، ومن دون هذا المفتاح لن يكون هناك وصول إلى مملكة الهوية التاريخية المحصنة، حينها تكون أنت، كفرد، بلا شخصية، بلا اسم، بلا وجه؛ رجلًا (أو امرأة)، شخصًا من دون شخصية، قناعًا بلا تقاسيم، تجسيدًا متجولًا للتناقضات، فاقدًا لكل حواس الوحدة، والفهم، والاتجاه، والغرض. هناك تقف بلا هوية: لست شيعيًّا، ولا إيرانيًّا، ولا ثائرًا، ولا حتى «مراقبًا مشاركًا». مجرد حزمة من المشاعر المضللة، شخصيتك الفردية تفتت إلى جزيئات متناثرة من الخوف والقلق، والآمال والارتباكات، عندئذ لا تجد أمامك سوى طريق الغضب العام، الأسطورة المتحركة، تلك التي تنساب في فيضانات من الغضب والقناعة، وسيل من التظاهرات، والاجتماعات، والتجمعات، والصلوات، كل ذلك متسلسلًا، يجتمع في شخص واحد هو «الإمام الخميني»؛ لتكون هذه الشخصية الأسطورية مجتمعة في كلمة مجردة «إمام» لخصها هو في «الإمام الخميني».

الخاتمة:

تلك الأسطورة التي تجلَّت في كلمة واحدة أضحت جزءًا لا يتجزأ من تاريخ إيران. إن تاريخ الثورة نفسها متمثلًا في العقد المقدَّس الذي عاشته إيران تحت قيادة الخميني، لا بُدَّ أن يُروى في ذاته، ولكن قصة الرجل نفسه وأفكاره الثورية (التي تم تنفيذها بإيجاز)، تحمل في تفاصيلها جاذبية خاصة من البداية إلى النهاية؛ حيث كانت موافقة الخميني على قرار الأمم المتحدة رقم ٥٣٦ في أغسطس[1] من أجل التوصل لاتفاقية سلام مع العراق بمثابة «كأس السم» الذي تجرَّعه قتل روح الحكيم الثوري القديم في أقل من عام.

إن الهزيمة لم تعرف يومًا طريقًا إلى الخميني، بل إنه لم يفهم المداهنة، ولم

(1) Loc. Cit.

يسامح أي عدو، لقد أخرج أعداءه من إيران وألقمهم الموت ذلًّا وإهانة في إهانة، ومنهم طرد الملك الذي مات ذليلًا في منفاه، وأهان الرئيس كارتر، الذي تجرأ على رفع كأس الشمبانيا للملك العظيم، وأخرجه من السلطة، ليس ذلك فحسب؛ بل إنه أهان القوتين العظميين ووضع لهما حدودًا كي لا يتجرأ أحد على نظامه، ثم صب جام غضبه على صدام حسين معتبرًا إياه نكرة لا وجود له. ثماني سنوات من الهجمات المكثفة، مئات الآلاف سقطوا قتلى من الجانبين، تكبَّدوا مليارات الدولارات في الخسائر، وإقناع رفسنجاني السيد القديم بأنهم لا يستطيعون الفوز في الحرب، ولا يمكنهم طرد وإهانة صدام.

لم يعرف الشيخ المسن «الخميني» سبيلًا إلى الهزيمة، كان يعرف حدود العقل؛ يتجاوزها، ولكنه يعرفها، إلا أنه فشل في تحدي حدود عقل رفسنجاني، وأخفق في إهانة عدو آخر، ومن ثَمَّ لم يجد سبيلًا إلا أن يشرب من الكأس السامة في أغسطس ١٩٨٨م، وفي أقل من عام، تحديدا في يونيو ١٩٨٩م، أغلق ملف قضيته تاريخيًّا. حتى وإن امتلأت الأعصاب والعروق عن آخرها بوابل من الغضب؛ لكن الاستسلام الهادئ، بعدم وجود معركة أخرى للقتال ولا أعداء آخرين لإهانتهم، يُعَد نداء إلى ملاك الرحمة، وفي كل الأحوال سواء في السِّلم أو الحرب، سطر الخميني اسمه في التاريخ كنموذج يُحتذى به في العقل الجمعي لأتباعه الأوائل والمتأخرين، بعد أن بذل من أجل ذلك كل غالٍ ونفيس من حماسه.

الخاتمة:

أبعاد الأيديولوجية الإسلامية

لقد قطعنا شوطًا طويلًا معًا لتحليل أذهان ومشاعر رواد هذه الثورة الإسلامية في إيران. هنا، في الختام، أتمنى أن ألتقط بعض الخيوط النظرية التي تركتها بعناية فائقة في نهاية مقدمتي. أتمنى أن أجمع هذه الخيوط معًا بإحكام وأحولها إلى عقدة لا تنفك.

فواصل منتظمة:

توصَّل دوركايم إلى الخلاصة التالية: «هناك شيء أزلي في الدين»، بعد دراسة شاملة لحالة معينة. كان يعتقد أن هذا «الشيء» قادر على «الاستمرار بعد كل الرموز الخاصة التي استطاع الخطاب الديني تغليب نفسه من خلالها»[1]. ولكن الدين - حسب فهم دوركايم - قادر على الحياة بشكل رمزي؛ فالدين بشكل عام قادر على التغيير الأبدي للرموز المتوارثة، وعلى تقديم نفسه بشكل دائم في التاريخ البشري. وهذه القوة الدافعة هي ما تفسِّر التعميم الذي توصَّل إليه دوركايم: «لا يوجد مجتمع لا يشعر بضرورة الإيمان والتأكيد عبر فترات وفواصل منتظمة عن المشاعر الجماعية والأفكار الجماعية التي تحدد شخصيته وتوحده»[2].

مدى تواتر هذه «الفواصل العادية» الفعلية يختلف من مجتمع إلى آخر، ومن دين إلى آخر، ومن إحساس جماعي إلى آخر، اعتمادًا على موقع كل مجتمع ودين من الخط الذي يصل بين التوحيد والشك المعاصر. ولكن ربما الأهم من ذلك كله هو أن إعادة التأكيد على الأحاسيس والأفكار الجماعية تعمل على العديد من المستويات - قصيرة الأمد وطويلة الأمد - في هذه الفواصل المتكررة؛ فهناك فواصل عادية، ودائرية ومتواترة التي تنظم العلاقة بين المجتمع والدين بشكل دوري، وهناك هذه الفواصل الأطول أمدًا حينما تظهر الحاجة لوجود تجديد كاريزمي عبر

(1) Durkheim. *The Elementary Forms ofthe Religious Life*, p. 474.

(2) Ibid., pp. 474: 475.

تعكس مقالة إيفريت سي هيوجز أفكارًا رائعة حول الآليات الاجتماعية والتاريخية لتكوين فهم جديد حول الجمعية منطلقًا من المفاهيم القديمة.

Hughes. “New Peoples” in Hughes. *The Sociological Eye*, pp. 174: 190.

فترة طويلة من السبات. فعبر التاريخ من المسيح وحتى محمد، ومن كالفن وصولًا إلى الخميني؛ فقد كان التاريخ هو الحاضنة الخاصة بهم جميعًا، التي انقسمت بين مراحل يقينية ومراحل أخرى ضرورية لإعادة تشكيل ثورية. إن وحدة وشخصية المجتمع الأخلاقية؛ أي هذه القوة التي تكون معايير وجوانب الجوهر التاريخي وفوق التاريخي تواجه تحديًا دائمًا كلما تكونت حركات تاريخية كاريزمية؛ حتى تتمكن من استعادة قدرتها على تعريف ذاتها وهويتها.

وتعاني كل الحركات الخاملة من ضعف الإرادة فيما يتعلق بإعادة بعث الرموز الخاصة بها، وقد أرجع دوركايم هذا العجز عن إدراك القدرة الكاريزمية الكامنة تحت السطح إلى «مرحلة من التحول والانحدار الأخلاقي»[1] الموجود في عصره. وأبدى ندمه قائلًا: «يبدو أن الأشياء العظيمة التي ملأت قلوب آبائنا في الماضي بالحماسة لم تعد قادرة على إثارة المشاعر نفسها فينا، إما لأنها أصبحت أشياء اعتيادية للدرجة التي أصبحنا غير واعين بها، أو لأنهم لم يعودوا قادرين على الاستجابة لطموحاتنا الحالية»[2].

ولكن دوركايم، كشأن فيبر، لم يعطِ التقدير الكافي للقدرة على إعادة التفسير. فدعونا نفكر في المنظِّرين الثمانية الذين ناقشنا أفكارهم في هذا الكتاب، ودعونا ننظر في الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م؛ سنجد أن الآباء قد أُعيد إحياؤهم من خلال أبنائهم، وأُعيدت ولادتهم بالطاقة نفسها والحماس ذاته. فالتعود على استخدام مصطلحات معينة والتعامل معها قد يؤدي إلى عدم القدرة على الاستفادة منها، ويحتاج إلى دماء جديدة في هذه العروق حتى يتم تجديدها وإعادة بعثها. والمشاعر القديمة يمكن أن يتم استدعاؤها لكي تجيب على أسئلة العصر؛ فهذه المشاعر القديمة يمكنها أن تكون مؤسسة للمعتقدات، بينما الرسائل والمعاني الجديدة تكون قادرة على التعبئة الثورية للجماهير. وما يندم عليه دوركايم أنه «لا يبدو أن هناك شيئًا جديدًا لاستبدال الأفكار القديمة»[3]، ربما لا نحتاج إلى رسالة دينية جديدة بالكامل، فكل محاولة

(1) Ibid., p. 475.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

لإعادة التفسير يمكنها أن تجدد الرموز القديمة وتوائم بينها وبين الحداثة بشكل كامل.

ويلخص لنا دوركايم حكمه الأخلاقي على الحداثة قائلًا: «في كلمة واحدة يمكن القول إن الآلهة القديمة إما أن تكون كبرت في السن، وإما انتهت بالكامل، ولم يولد بعد آلهة جديدة»[١]. ولكن إذا نظرنا للثورة الإيرانية فسنرى كيف أن المفاهيم القديمة الدينية قد تم إعطاؤها فرصة ثانية وثالثة لكي تفرض طاعتها. وانتقد دوركايم محاولة كونت المصطنعة حول البناء الثقافي للتدين قائلًا: «إنها الحياة نفسها، وليست مجرد ماضٍ ميت قادر على إنتاج جماعة دينية جديدة»[٢]، وتتطور الحياة من خلال التعامل مع ما أطلق عليه فيبر «الإدراك القديم غير المتخيل»[٣] للافتنان. وفي سبيل خلق «طائفة دينية جديدة» يمكن للرموز الميتة أو التي توشك على الموت أن تفعل المعجزات. فهناك أشكال جديدة لمضمون قديم، ومضامين جديدة في أثواب قديمة، أو ما يمكن أن نسميه تناقض وجود القوى الحية في قناعات ميتة؛ ولذا استطاعت الأيديولوجية الإسلامية الوصول إلى قطاعات أكبر من أي أيديولوجية قديمة أو جديدة. والتاريخ الإيراني الحديث يشهد على ذلك.

يخبرنا دوركايم من خلال نبوءته قائلًا: «لا يمكن لحالة الشك وعدم اليقين والارتباك أن تستمر إلى الأبد. فسيأتي يوم وتستطيع مجتمعاتنا أن تتعرف ثانية على ساعات الإبداع، التي يمكن من خلالها إنتاج أفكار جديدة والوصول إلى صيغ جديدة صالحة لقيادة وإرشاد البشرية»[٤].

هناك احتياج فطري ودائم لدى البشر لإيجاد مصادر جديدة للافتنان. ويرى دوركايم أن موقع هذا البحث اللا نهائي عن إمكانيات الثورة يكون في قلب المجتمع؛ حيث إنه هو المكان الذي يستمد منه الإنسان احتياجه الأبدي والدائم لخلق الأساطير. ولا يمكن تصور حركة «الفعالية الإبداعية» إلا في اتجاه تصاعد

(1) Loc. Cit.

(2) Loc. Cit.

(3) Weber. *Politics as a Vocation*, p. 79.

(4) Durkheim. The Elementary Forms of the Religious Life, Op. cit., p. 475.

مستمر وجذري للرموز الأساسية في الثقافة الدينية وعلاقتها بالواقع المعيش. ويمكن فهم «الأفكار الجديدة والصيغ الجديدة» كما في حالة الأيديولوجية الإسلامية على أنها التعبير المؤسسي عن هذه القوة المجددة المتعلقة بقدرة الإنسان على استدعاء الرموز الدينية. والحديث عن «نهاية الأيديولوجية»[١] أو «نهاية التاريخ»[٢] هو إهمال لحقيقة كون الإنسان يبحث عن الأسطورة دائمًا. وتظهر عبقرية نبوءة دوركايم في حقيقة مقولته التالية:

«عندما تنتهي الساعات الطويلة من الإبداع المستمر، سيشعر البشر بشكل تلقائي بحاجتهم للراحة من هذه الأفكار، ولكن أيضًا باحتياجهم للاحتفاء بهذه الذكريات وهذه اللحظات التي تثمر بشكل مستمر»[٣].

إن نظرة على الروزنامة الإيرانية في مرحلة ما بعد الثورة تُظهر لنا أهمية قوة التذكر؛ حيث تتم إعادة إحياء الذكريات النموذجية. ففي مرحلة ما قبل الثورة كان العام الشيعي يقسَّم على حلقات متكررة من التذكر المستمر للشخصيات واللحظات المؤسسة في التاريخ الشيعي؛ فميلاد النبي، ويوم اختياره لعليّ ليكون خليفته، ويوم اغتيال عليّ، ويوم مقتل الحسين، ويوم ميلاد الإمام الثاني عشر... وهكذا. يتكون العام من كل اللحظات التأكيدية في التاريخ الشيعي والذاكرة الجمعية، وأضيف في مرحلة ما بعد الثورة الإيرانية العديد من الذكريات الجمعية حول القيادات واللحظات الكاريزمية الجديدة؛ مثل: انتفاضة يونيو ١٩٦٣م، ويوم عودة الخميني، والأيام العشرة التي سبقت نجاح الثورة، وغيرها. كل هذه الأحداث التي تسجِّل لحظات من الإبداع اللا نهائي والتي تشكِّل عناصر الافتتان الجديد وتسلِّم بعضها بعضًا.

فيما يتعلق بمضمون هذا الإبداع الثائر، فقد أدرك دوركايم أيضًا أن العنصر العلماني لا يمكن استثناؤه من هذه الصورة؛ فقد لاحظ أن «الثورة الفرنسية أسست دورة كاملة من الاحتفالات لكي تحافظ على شباب وحيوية الأفكار التي ارتبطت

(1) Bell. *The End of Ideology*, p. 393.

(2) Fukuyama. *The End of History*; Lewis. *The Return of History*.

(3) Durkheim. The Elementary Forms ofthe Religious Life, Loc. cit.

بها»[١]. وقد تكون هذه الحالة من «الشباب الدائم» هي مسألة لا يمكن توقعها من كل مجموعة متماسكة من الأفكار والرموز، ولكن المهم هو القدرة على التكيف والتلاؤم، بمعنى القدرة على استخدام اللغة المتغيرة المرتبطة بالزمن والتاريخ، فهي تُعتبر القوة الإجرائية المرتبطة بأي نظام فكري خاص بالسيطرة والطاعة. كما يهتم دوركايم بكل المراحل الانتقالية في التاريخ الرمزي. ويرى أنه «لو أن هذه المؤسسة - أي تلك المرتبطة بسلسلة متكاملة من الاحتفالات - انهارت سريعًا فسيرجع هذا إلى أن الإيمان الثوري استمر لفترة قصيرة في مواجهة تصاعد التراجع والخداع خلال لحظات الحماس»[٢]، فكل أشكال الإيمان الثوري لا تستمر لفترة طويلة، واللحظة التي يولد فيها الحماس والافتتان الثوري هي اللحظة نفسها التي يولد فيها التراجع عن هذا الحماس. فعلى المستوى الرمزي الخاص بتوليد الطاعة، فكل ثورة تنتج نقيضها وعكسها. وسواء استمرت لمدة أسبوعين أو خمسة عشر قرنًا؛ فإن التنظيم الرمزي للطاعة قد لا يعتني بالشكل الكافي بمسائل تاريخانية مظاهرها. وتتعامل الرموز المقدسة مع التاريخ في الوقت نفسه الذي يهملون فيه تأثيره.

«لا توجد أناجيل قديمة أبدية، ولكن لا توجد أيضًا مساحة للإيمان بأن البشرية غير قادرة على إنتاج أناجيل جديدة»[٣]. هذه الأناجيل القديمة تم إنتاجها في لحظة إبداعية من الأحاسيس الجياشة... وقد يستهلك التاريخ علاقة الإنجيل وشروحاته في داخل السياق المعاصر. ولكن بالنسبة لدوركايم، أو أي منظِّر اجتماعي مهتم بالقوى الكبرى التي تؤثِّر على الظروف الإنسانية؛ فإن المهم هو مسألة الجماعية ووجود المجتمع وقدرة الإنسان على تخليق رموز جديدة تتوافق مع الظروف المتغيرة.

ويمكننا أن نرى توجُّه دوركايم لرفض تتبُّع أشكال ومضمون مستقبل رموز السلطة على أنه مجرد توقُّف نظري مؤقت: «فيما يتعلق بالسؤال حول أي رموز جديدة سيقوم هذا الإيمان الجديد بالتعبير عن نفسه من خلاله، وما إذا كانوا سيشبهون الرموز القديمة أم لا، أو ما إذا كانوا سيكونون كافين للتعبير عن الواقع

(1) Ibid., p. 476.

(2) Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

الموجود، فهذا أمر يتجاوز القدرة البشرية على التنبؤ، كما أنها ليست ذات علاقة بالسؤال الأساسي»[١].

يمكننا أن نواصل اتِّباع خطوات منطق دوركايم ونستمر بعض الخطوات الإضافية، فالإيمان الجديد يحتاج لبعض العناصر من القديم؛ في الإشارات، وفي الرموز، وفي الاحتفالات الخاصة بالسلطة. فكل محاولة لترجمة الواقع المرتبك وتحويلها إلى رموز قادرة على توليد معانٍ وثقة معينة؛ لا بُدَّ أن تلجأ إلى حقائق جديدة تفسرها مشاعر قديمة، وفي خلال هذه العملية، وبينما تقوم القوة الجديدة بتغذية الأفكار والمخيلة القديمة، وحينما تظهر أوهام جديدة؛ ستظهر معها أشكال جديدة من أنماط السيطرة والطاعة. فمن خلال اللجوء للرموز يقوم الدين بتنسيق النظام الأعلى القادر على تفسير العالم وإعطائه معنًى.

ويقرر دوركايم أن «وجود نظام للأفكار يرمي إلى تفسير العالم»[٢] في خلال هذه العملية يبدو من الواضح أن اللغة القديمة ستكون أكثر ألفة فيما يتعلق بالإيمان والطاعة، ولو أن توجهها الدرامي كان يدعم الحركة، ونظرتها للعالم تدعم الفكر (بالشكل الذي قام دوركايم بالتمييز بينهما)؛ فإن تعريف الإنسان لدوره التاريخي ووجوده سيكون دائمًا مقيدًا بالتجارب الجديدة والإدراكات القديمة، بين التنظير حول الفعل الاجتماعي ودلالته الميتافيزيقية. فالقناعات الدينية «تثري وتنظم»[٣] التجارب التاريخية، كما أنها تستثمر بشكل معين في حصص مستقبلية.

القوة الدائمة للغضب:

سيتم تجميع هذه الحصص المقدَّسة والمتفرقة وتوجيهها في اللحظات الثورية القادمة التي يستدعي فيها الماضي، وفي هذه الحالة فإن الأبعاد الفقهية والصوفية

---

(1) Loc. Cit.

انظر شهادة مهمة حول الدلالة المركزية للمشاعر الدينية في التعبئة الثورية، راجع الرصد التاريخي الذي ذكره مشارك في الثورة في:

Khalili. *Gam beh Gam ba Enqelab.*

(2) Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, Loc. Cit.

(3) Loc. Cit.

والأيديولوجية للثورة ستعطي معنًى لأهم ما يدفع الإنسان وهو الغضب. فوراء كل أشكال الهدوء والتحضر التي يفترضها الوضع الراهن، توجد هناك رغبة دفينة في التغيير، والتعديل، والمخالفة، والتحول بشكل كامل. فالثورة الدائمة هي التعبير السياسي عن حقيقة أكثر ديمومة، وهي الرغبة الدائمة في تغيير قدرة الإنسان على فهم ذاته. وفي هذه المساحة يتقابل الجميع؛ المحافظ والليبرالي والثوري، ومن ثَمّ فإن «الأيديولوجية الإسلامية» تصبح بمثابة الحوار التفسيري بين سلطة المفسر الأيديولوجي والشرعية المرتبطة بالنص المستدعى في الذاكرة، ويهدف هذا الحوار إلى إعادة تعريف وجود الإنسان وعدم رضاه عن وجوده في هذا العالم. في السياق الإسلامي نقصد بالنص ما هو أكبر من القرآن والحديث وغيرهما؛ فهو البناء الأكبر من الرموز والإشارات المتعلقة بالأشخاص والسلطة وغيرها من العلاقات التي يطلق عليها المؤمنون بها في كل لحظة تاريخية لفظ «الإسلام»، أو التعبير الأكثر حداثة «الأيديولوجية الإسلامية»، هذا التعبير الذي يصف راديكالية شعور المسلمين المعاصر وغضبهم.

إن هذه الرغبة الراديكالية في التغيير المستمر هي في نفسها تعبير دنيوي عن حقيقة أكثر إلزامًا، وهي الرغبة الدائمة في إعادة الميلاد أو رغبة الإنسان في تحدي الموت. فالنشوة المرتبطة بالميلاد - سواء أكانت واعية أو غير ذلك - والوعي الدائم بما يترتب عليها؛ يجبران الإنسان على إعادة اختبار (أو الرغبة في إعادة اختبار) كل الشحنة المرتبطة بتلك اللحظة الاستثنائية الخاصة بالميلاد. فالميلاد مسألة يُعاد تعريفها على أنها التحول والتغير الجوهري في الهوية الجمعية للشخص، وهو الأمر الذي يلخِّص فكرة الثورة الاجتماعية ووعودها. ولا يهم في الحقيقة إذا ما تحققت هذه الوعود، فما يهم هو الوعد في حد ذاته. فنجاح الثورة أو فشلها ليس هو المسألة المهمة؛ فبالنسبة لمسألة إعادة إحياء مسألة الميلاد الأصلي، فالثورة في هذه الحالة هي نجاح وفشل في اللحظة نفسها؛ فالخبرة الثورية تتجه في تحفيز الميلاد عن طريق الوعد الذي تطرحه في تجديد الذات الجمعية، ولكنها تفشل في اللحظة نفسها التي تدعو فيها الحكومة الانتقالية إلى السلام والرخاء.

تتمثل القوة الدافعة الكبرى في الروح الثورية المعاصرة في هذه القدرة على ادعاء التجديد والبعث والقول بامتلاك امتيازات كانت موجودة فقط لدى كل من

الآلهة والشياطين. أما باقي التفاصيل فهي من شأن المؤرخين الذين يهتمون بها. ولكن أثناء بحث المؤرخين عن التفاصيل حول آخر سلسلة ثورية، وبينما الحكومة الانتقالية تحاول تثبيت حكمها؛ فإن الروح الثورية أو الرغبة اللا نهائية في إعادة تمثُّل الميلاد تحاول الإبقاء على الحلم والوعود الخاصة بالثورة القادمة. وهذا التكرار التاريخي للوعود على الرغم من كل الفشل ومن كل الأوهام وفي مواجهة كل الإحباطات؛ فهو ما يجسِّد رغبة الإنسان في إنكار عدم قدرته على الخلود. بما أن هذا العالم وحياتنا فيه هي حياة فانية؛ فدعونا نخلق محاكاة للأبدية من خلال تكرار ذواتنا الفردية والجمعية، من خلال سعينا الدائم للتغيير، ومن خلال تفسيراتنا الأيديولوجية والفقهية والصوفية للثورة.

من ثَمَّ تمنح الأيديولوجية للتغيير السياسي القدرة على الإنكار العميق في الوقت نفسه قبول عدم الخلود، ففي هذا النوع من الأيديولوجيات، ما يحدث هو أننا نستقبل الأفكار المختلفة المرتبطة بالأيديولوجية ونعيد النظر فيها من أجل التجديد السياسي، أي الشكل الأوضح للخلود على المستوى الاجتماعي. وتقوم الأساطير بترجمة التعبير الأيديولوجي عن الإنكار إلى مخزون كبير من الإشارات الرمزية؛ إذ يمكن للأشخاص أن يحلموا بواقع أكثر استمرارية، فكل من الإشارات والرموز لها القدرة على تحديد ما هو الأجدر والأجدى بالتمثيل.

إن جماعة الخميني المغلقة تتغذى على مخيال فارسي خصب يتجاوز فكرة الثورة. ويقوم اللاهوت في النهاية بالتقريب بين إنكار الخلود وفكرة إمكانية الاستمرار إلى الأبد، إلى الأفكار الإلهية التي تشكِّل جوهر الثقافة الدينية. فمن دون هذه الأفكار المرتبطة بالله، فلا يمكن لأفكارنا الموروثة المتعلقة باللا نهائية والاستمرار أن تعارض أي أفكار عن الخلود، خاصة في مواجهة الخوف المستمر، ففي هذه الحالة تظهر قدرة الثقافة الدينية على رسم الحدود.

واللاهوت هو التعبير اللغوي الاسمي عن الثقافة الدينية والذي نصوغ في ضوئه كل طموحاتنا بما فيها طروحاتنا العلمانية. ومن دون هذه اللغة الفقهية، فسيظل الخطاب السياسي مفتقدًا ومفتقرًا إلى الشحنة الضرورية، وهذا السحر المرتبط بتصورات معينة عن الحقيقة. فليس لدينا في الحقيقة أي معرفة بأي لغة أخرى قادرة

عن التعبير بدقة عن مخاوفنا الدفينة وآمالنا الطموحة؛ ولذلك فاللاهوت هو اللغة المنطقية التي يمكن أن نعبِّر من خلالها عن غضبنا الدفين، وهي في الحقيقة لغة كل الثورات، ولا يوجد هناك أي مفر من هذا، سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

صياغة اللاهوت:

أين تقع بالذات المسافة والجدلية بين الافتتان الدائم وغيابه؟ كيف تظهر الأيديولوجيات وكيف تنتهي؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تكمن في التراث التاريخي القريب لكل أيديولوجية في العالم، فكل من تاريخية أي أيديولوجية وواقعها المعيش هو بالذات مصدر الطاقة ومحل الفناء. وتطرح الثورة الإسلامية في إيران نفسها باعتبارها نموذجًا واضحًا في كل أسسها الأيديولوجية على هذا الأمر.

وبالنظر لمركزية الطبيعة اللاهوتية، فإن **(لاهوت الغضب)** يحتاج إلى صياغة وإلى ربطه بتاريخية واقعه. تُعَد كل محاولة لتعريف الله محاولةً لتعريف الإنسان في الوقت نفسه، وقد تطورت كل من الأيديولوجية الإسلامية ونظرية ولاية الفقيه باعتبارهما أطرًا مختلفة ومتمايزة في داخل خطاب الفقه الشيعي، ولكنهما كانتا معنيتين بالصياغة الفقهية لموضعة كل من الله والإنسان والمجتمع على تواصل تاريخي مستمر، وقد أسهمت هاتان الفكرتان الأيديولوجيتان في تحديد الثورة الإسلامية، وبالتالي وفي حدود أن هذه الثورة كانت نتيجة حتمية لتصاعد روح الغضب؛ فإن كلًّا من الأيديولوجية الإسلامية وولاية الفقيه كانتا متقاطعتين ومتكاملتين على الرغم من الاختلاف بينهما من حيث الافتراضات الفقهية ومسار تطورهما.

إن الاقتراحات المتعلقة بكيفية الوصول إلى حلول مثالية وثورية لمشكلات الواقع المعيش؛ كانت مرتبطة بتحول في داخل الإجراءات المقترَحة من جانب الخطاب الإسلامي، وكانت بشكل عام إما ردًّا على هجوم الأيديولوجيات العلمانية المعاصرة، أو ظلت وفية إلى الخطاب الشيعي الفقهي وفكرة ولاية الفقيه. وكانت المقولات الثورية الرئيسية القادرة على اجتذاب مجموعات مختلفة هي الأيديولوجية الإسلامية، القادرة على اجتذاب المهنيين والشباب المدنيين والطلاب والذين

كانوا ما زالوا مرتاحين لفكرة إطار إسلامي يعرف ذواتهم، ولكنهم في الوقت نفسه منجذبون إلى قوى أيديولوجية غربية. وأما ولاية الفقيه فقد كانت جذابة بالنسبة إلى طلاب العلوم الدينية في قُم والنجف وغيرها من مراكز التعليم الديني.

إن الجذور الأيديولوجية والفقهية لكل من هذين المكونين للخطاب الثوري الإسلامي، والرموز الدينية التي تم إنتاجها في هذا السياق؛ كلتيهما مرتبطة بشكل رئيسي بجمهورهما السياسي. فبينما نجد أن ولاية الفقيه هي فكرة شيعية بشكل جذري؛ فإن الأيديولوجية الإسلامية هي النسخة الأيديولوجية الراديكالية للمصطلح الأوروبي بعد إضفاء طابع إسلامي عليها. فالأيديولوجية الإسلامية، باعتبارها شيئًا مختلفًا عن الإسلام (بوصفه دينًا) والأيديولوجية (بمعناها العلماني)، تعبِّر عن الإعجاب السري الموجود لدى المسلمين بما يرغبون في نفيه أي «الغرب».

لقد تطوَّر كل من «ولاية الفقيه» و«الأيديولوجية الإسلامية» بشكل منفصل، وسيكون لكل منهما مصير مختلف مرتبط بخبراتهما السياسية في مرحلة ما بعد الثورة. فردود الفعل المرتبطة بولاية الفقيه ستأتي بشكل أساسي من داخل الفقه الشيعي ورموزه، وأي انتقادات علمانية وغير منتمية للمؤسسة الدينية لنظرية ولاية الفقيه تفتقر لأي أساس للشرعية ولا يمكن الاعتماد عليها. وفي هذا السياق، يمكننا أن نفهم أن إسكات آية الله الخوئي أمر أكثر أهمية بكثير من أي جدال ونقاش خارج المؤسسة الدينية. ومع هذا فإن الأيديولوجية الإسلامية تحمل في داخلها تناقضاتها وشروط انتهاء الافتتان بها كما هو الحال مع كل الأيديولوجيات الأخرى. فالاستغراق الكبير في داخل الأفكار الكبرى المتعلقة بالأيديولوجيات العلمانية الأخرى، وخاصة الاشتراكية، سيثبت في النهاية عدم ملاءمتها وعدم قدرتها على أن تترجم في داخل الجسد الإسلامي، فالتجربة التاريخية الخاصة بكل أيديولوجية والمسار الذي تستهلك فيه طاقتها سيكون هو نفسه مسار القضاء عليها.

لا يمكن على المستوى الفقهي الدمج بين الأيديولوجية الإسلامية وولاية الفقيه، على الرغم من الإمكانية الدائمة للدمج بين القوى المتورطة فيهما، فهناك تعارض أصيل فقهي بين هاتين الفكرتين الثوريتين. فعلى سبيل المثال؛ لم يتمكن الخميني من فهم لغة شريعتي ومنطقه، كما أنه استنكر معظم ما ناقشه مطهري تحت

عنوان الأيديولوجية الإسلامية، وبينما احتفى آل أحمد بالزخم الثوري لأفكار الخميني، ولكنه لم يستطع قبول فكرة ولاية الفقيه.

هناك فرق جوهري آخر بين كل من الأيديولوجية الإسلامية وولاية الفقيه؛ فبينما كانتا تمثِّلان استجابة ثورية لاحتياجات عصرهما، فكل منهما قدَّم أطرًا مختلفة بشكل جذري عن بعضهما بعضًا تجاه الخطر المرتبط بما هو غامض؛ أي الغرب. هذا الغرب القوي ظل دائمًا مصدرًا غامضًا للقوة بالنسبة للعالم الإسلامي. وقد طوَّر بعضهم استجابة معينة لهذه القوة من خلال استيعاب ما يقدمه الغرب، فقد استعاروا مقولات الغرب وألبسوها حُلة إسلامية وأسموها الأيديولوجية الإسلامية. ولكن هناك رد فعل آخر، ربما أكثر منطقية في مواجهة هذا المجهول، أي الانسحاب إلى اللغة الأكثر قربًا؛ إذ استرجع الخميني المصطلحات الأكثر قربًا وحميمية ومعانٍ من داخل التراث الفقهي الشيعي، وهو المرجعية الأكثر قدرة على التأثير في التاريخ الإيراني، حتى قبل أن تقوم الأسرة الصفوية بتأسيس التشيع كجزء أصيل من الهوية القومية.

في النهاية، يمكن القول إن كلًّا من الأيديولوجية الإسلامية (بطابعها الحديث) وولاية الفقيه (بطابعها التاريخي القديم)، وعلى الرغم من أنهما تشكِّلان ردة فعل في مواجهة المجهول، وبينما اعتمدتا على الرجوع إلى الذاكرة الجمعية، وبينما تُعتبران مكملتين لبعضهما بعضًا في الواقع السياسي؛ فإنهما ستظلان متناقضتين بشكل جوهري. وهذا التمايز المهم بين كل من الأيديولوجية الإسلامية وولاية الفقيه - باعتبارهما أهم فكرتين حاكمتين في الثورة الإسلامية - أنتج في النهاية إدراكًا بحالة الانتكاس التي واجهها كل منهما، فقدرة كل منهما على تجديد الإسلام ومن خلال التجربة التاريخية لكل منهما، أدت في النهاية إلى تفريغهما وإنهاء تأثيرهما.

قصة نجاح:

بصرف النظر عما يحمله المستقبل لكل من الأيديولوجية الإسلامية وولاية الفقيه؛ فإن الأصل التاريخي المباشر المرتبط بإعادة أسلمة الخطاب السياسي وعلاقته بالحداثة سيكون له آثار دائمة، فالآثار المستمرة المرتبطة بالأجيال القادمة وقدرتها على استرجاع الإسلام والجهود المستمرة لإنتاج مصطلحات جديدة وقوية

قادرة على التعبئة سيكون عليها أن تتبع المسار الحالي نفسه. والطريقة التي تم بها إنتاج كل من الأيديولوجية الإسلامية وولاية الفقيه تخبرنا بالكثير عن الآليات التي جرى اتباعها من أجل تثوير هذا العالم. في الحقيقة فإن التاريخ الإيراني المعاصر لديه الكثير لكي ينقله إلى الآخرين.

وستظل قدرة الخطاب الإسلامي على الانتصار والسيطرة على منافسيه العلمانيين؛ مسألة مهمة في دراسة وفهم الثورة. وفي هذا السياق، يجب أن يظل آل أحمد بمثابة المفتاح المهم في أي محاولة لفهم نجاح الخطاب الإسلامي وسيادته في مواجهة كل البدائل العلمانية الأخرى، بالإضافة إلى كونه نقطة انطلاق من أجل قياس صحة الخطاب الإسلامي، وكذلك مركزية خطاب آل أحمد حول كون الإسلام يشكِّل قوة سياسية في مراحل ما قبل الثورة الدستورية.

بحلول القرن التاسع عشر، كان الخطاب الإسلامي (السياسي وغيره) هو المساحة الرئيسية - إن لم تكن الوحيدة - القادرة على صياغة المطالب الاجتماعية من خلالها. ويجب التأكيد على التأثير الإيراني الكبير في صياغة الإطار المفاهيمي للثقافة السياسية الإسلامية[١]. فعلى الأقل منذ الثورة العباسية في منتصف القرن الثامن، فقد حدث تدفُّق للمهارات الإدارية الفارسية ونظريات الحكم إلى داخل الفكر الاجتماعي الإسلامي والعمل السياسي[٢]. ولكن بصرف النظر عن هذا التأثير الفارسي وما صاحبه من تأثير إغريقي في مراحل التكوين الأولى، فقد ساد الخطاب السياسي الإسلامي (السُّني أو الشيعي)، وسيطر على الإدراك الجمعي للواقع السياسي[٣].

ومنذ بدايات القرن التاسع عشر، بدأت القوى الأيديولوجية الأوروبية (سواء أكانت راديكالية أو ليبرالية) تجد طريقًا لها في داخل الدوائر الثقافية الإيرانية. وفي هذا السياق، لعب الدور الرئيسي الأمير القاجاري عباس ميرزا، الذي قام بإرسال

(1) Amir Arjomand. *The Shadow of God and the Hidden Imam*, pp. 85: 100.

(2) Lambton. *Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centuries A.D.*

(3) Lewis. *The Political Language of Islam*, pp. 53: 57.

أول دفعة من الطلاب الإيرانيين إلى إنجلترا[١]. وعلى الرغم من وجود سابقتين على الأقل لمثل هذه التأثيرات، مثل كتاب ميرزا صالح شيرازي (**سفرنامة**)، الذي يُعَد كتابًا مرجعيًّا يناقش فيه الأفكار الليبرالية ويقدِّمها للجمهور الإيراني [٢]، وبدأ شيرازي - الذي ينتمي إلى مجموعة من خمسة طلاب أرسلهم عباس ميرزا إلى إنجلترا - في عملية طويلة لتقديم الأيديولوجيات الأوروبية العلمانية في داخل الواقع الإيراني السياسي.

وشكَّلت ثورة التبغ عام ١٨٨٩م الاختبار الأول لقدرة كل من الخطابين الثوريين الإسلامي والعلماني على السيطرة على جمهورهم. وعلى الرغم من حقيقة أن فتوى آية الله شيرازي هي ما أجبرت ناصر الدين شاه على التراجع عن امتياز التبغ، ولكن تظل حقيقة أن الأفكار الليبرالية الديمقراطية التي كان ينشرها ميرزا صالح شيرازي وآخرون كان لها دور مهم في هذه الثورة. فهناك مشابهة لافتة للنظر بين أحداث ثورة ١٩٧٩م وثورة التبغ؛ ففي الثورتين تضافرت الأفكار الليبرالية الديمقراطية، وبشكل أقل الأفكار الثورية الراديكالية، تضافرتا معًا في مراحل الإعداد الأيديولوجي للانتفاضة، وفي الاثنتين كان النجاح الأخير مرتبطًا بالدعم الذي قدَّمته المؤسسة الدينية والرموز الدينية.

وشكَّلت الثورة الدستورية عام ١٩٠٦م الاختبار التاريخي التالي لقدرة الخطابين السياسيين (العلماني الناشئ حديثًا، والإسلامي المتجذر في الثقافة) على الحشد والتعبئة. وبعبارة واضحة يمكننا القول إن النجاح الأخير للدستوريين وإعدام منافسهم الرئيسي من داخل المؤسسة الدينية (الشيخ فضل الله نوري) عكس سيطرة - على المدى القصير - للأفكار الليبرالية الديمقراطية والراديكالية الثورية على حساب التيار الإسلامي؛ ولذا فبينما يمكننا القول إن الخطاب الإسلامي كان هو المنتصر في سياق ثورة التبغ، فإن الوضع خلال الثورة الدستورية كان يتضمن تضافر جهود كل من الأفكار العلمانية الليبرالية والراديكالية، بالإضافة لبعض الأصوات من

(١) حول هذه المجموعة الأولى من الطلاب الإيرانيين في الخارج، انظر:
Minovi. *Avvalin Karevan e Ma'refat, Tarikh va Farhang*, pp. 380: 437.

(2) Shirazi. *Safar-nameh*.

داخل المؤسسة الدينية، وهو ما أنجح الثورة في النهاية. لا يعني هذا بطبيعة الأمر أننا نقلل من أهمية أو مركزية القوى الشيعية الدينية في صنع الثورة الدستورية، ولكن الأصوات الرئيسية التي نتجت من رحم الثورة الدستورية والتي جرت ترجمتها في الدستور الإيراني لعام ١٩٠٦م؛ تدين بالكثير لميرزا صالح شيرازي وميرزا أقا خان كيرماني باعتبارهما مفكرين ليبراليين وعلمانيين، مقارنة بقدرة الخطاب الفقهي الشيعي على التأثير حتى على أولئك المناصرين للثورة[1].

وفي الفترة التي أعقبت الثورة الدستورية، فقد توارى الخطاب الإسلامي بلغته الفقهية لصالح الخطاب العلماني والأفكار الليبرالية والراديكالية. ويمكن النظر إلى لحظة إنشاء حزب تودة عام ١٩٤١م على أنها إنجاز مؤسسي رئيسي فيما يتعلق بانتصار الخطاب الراديكالي في مرحلة ما بعد الثورة الدستورية. ومن خلال نشر وترجمة ودعم الأفكار الماركسية، ومن خلال جهود منظِّرين مثل تقي إيراني؛ فقد نجح الخطاب الراديكالي في الحفاظ على موقع ومكانة متميزة في المشهد السياسي الإيراني. وفي خلال فترة الأربعينيات، وقت صعود مصدق للسلطة، فقد حصلت الأفكار الليبرالية الديمقراطية على فرصة كبيرة للانتشار. ولأول مرة في التاريخ الإيراني المعاصر يُشار إلى مصطلح «حكومة القانون» باعتباره ممكنًا، وهو المصطلح الأثمن لدى أنصار الديمقراطية الليبرالية. ولكن نتج عن انقلاب ١٩٥٣م الذي تسبَّب في منع حزب تودة والقضاء على حكومة مصدق، نتج عن هذه التطورات وضع نهاية لأي محاولات لإيجاد تعبيرات مؤسسية للأفكار الليبرالية الديمقراطية أو الراديكالية الثورية؛ فقد قامت كل من «أم التجارب البرلمانية في العالم» و«أولاد توماس جيفرسون» بإنكار حق الأمة الإيرانية في الحصول على الديمقراطية وممارستها.

في الفترة التي أعقبت أحداث ١٩٥٣م، تم إجهاض الخطاب الراديكالي، ويجب التأكيد أنه حتى في الفترة التي تمتع فيها الخطاب الراديكالي بشعبية؛ فلم

---

(1) Lahidji. "Constitutionalism and Clerical Authority" in Amir Arjomand (ed.). Authority and Political Culture in Shi'ism, Op. cit., pp. 133: 158.

لتفصيل أكبر، انظر:

Ha'eri. *Tashayyo' va Mashrutiyyat dar Iran.*

تكن لديه قدرة على الانتشار الفكري بشكل كبير، ومن ثَمَّ يجب علينا البحث في الأسباب التي أدت إلى فقر الأيديولوجية الراديكالية في إيران، والتي تتعلق للأسف الشديد بالطريقة التي وجد وعمل بها حزب تودة، فقد كان الحزب هو المعوق الرئيسي والقوة الأهم في مواجهة التطور الناقد والعميق للخطاب الراديكالي في إيران. والواقع أن هذا الخطاب الراديكالي كان أكثر أصالة وعمقًا في الفترة التي سبقت إنشاء حزب تودة كما ظهر في كتابات ميرزا أقا خان كرماني في مطلع الثورة الدستورية، مقارنة بالمرحلة التي زامنت إنشاء الحزب الشيوعي في إيران، فقد ساند حزب تودة من خلال دعمه لخطاب دوجمائي ينتمي إلى القرون الوسطى ويقوم على جهل نظري، وهو ما أعاق احتمالية تطور خطاب راديكالي إيراني، ومنع المثقفين الإيرانيين الراديكاليين من أي تواصل مع الراديكالية الأوروبية، ومن ثَمَّ فلم يمتلك المثقف الراديكالي أي معلومات عن المشهد الثقافي الراديكالي الأوروبي بشكل يتجاوز معرفة ميرزا أقا خان كرماني المنتمية إلى خمسين عامًا مضت.

وأدى الخضوع الأيديولوجي المرضي للماركسية السوفيتية والبيروقراطية المرتبطة بها، إلى انهاء أي محاولة صحية للمثقفين الإيرانيين العلمانيين لكي يقوموا بأي جهد فكري نقدي راديكالي. وعلى الرغم من غرابة ما سنقوله، فقد كان الدور الذي لعبه حزب تودة في إجهاض الحركة العلمانية الراديكالية الإيرانية أكبر من تأثير المؤسسة الدينية والرقابة القمعية لنظام بهلوي في هذا السياق. وأدت الطاعة العمياء على مستوى الحزب والعبودية للاستعمار السوفيتي إلى تحويل المفكرين الراديكاليين إلى عملاء لأفكار ستالين ونظامه الشمولي، فحينما تظاهر المنظِّرون الثوريون الراديكاليون تحت علم الجنود السوفيت وحمايتهم؛ فقد أثَّر هذا على شرعية هؤلاء المنظِّرين، وربما أدى إلى افقادهم المصداقية بشكل كامل.

لم يختلف مصير الأفكار الليبرالية الديمقراطية، فقد تجسدت كل جهود التيار الليبرالي الديمقراطي منذ بدايات القرن التاسع عشر في شخص محمد مصدق وجبهته الوطنية، ومن ثَمَّ ففي مواجهة اللحظة الحاسمة تكشفت حقيقة أن حركة مصدق كانت مصابة بفهم مغلوط عن السياسة الواقعية، بالإضافة إلى الارتباك الداخلي والضلال والديماغوجية الفجة، وكذلك افتقاد أي تصوُّر حول ما يقدمونه للهوية الإيرانية الجمعية. وفي الفترة التي أعقبت حركة مصدق، تحولت الحركة

الديمقراطية إلى كيان مستأنس في سياق يحكمه حاكم أوتوقراطي رفض التسامح مع أبسط إشارة لوجود مقاومة سياسية للطريقة التي يحكم بها.

في الوقت نفسه الذي كان يتم فيه إجهاض كل من الخطاب الليبرالي والخطاب الراديكالي وتعبيراتهما المؤسسية؛ كان الخطاب الإسلامي يتطور ببطء، ولكن بثقة في الحصول على الثقة والشرعية والجمهور. وفي خلال هذه المرحلة من التطور، استطاعت كل من الأيديولوجية الإسلامية وولاية الفقيه الحصول على الطاقة والزخم اللازمين للبدء في ثورة غير مسبوقة بهذا الشكل في التاريخ الإيراني. فالنظام الملكي انهار بالكامل تحت هجوم الكلمات؛ فقد كان لكل من صوت الخميني المرتعش ولكن الواثق في الوقت نفسه، وطريقة مطهري الرقيقة ولكن الواثقة، وخطاب شريعتي، وغيرهم؛ القدرة على قيادة سيمفونية من الكلمات والرموز المشحونة بالخوف، والأمل والجمال، والثورة. وفي الحقيقة لا تستطيع أي آلة حرب مواجهة مثل هذا.

لا يمكن القول إنه لم يكن من الممكن تجاوز حدث ما في التاريخ، فكل الأحداث يمكن أن تتحرك في أي اتجاه. إذا كنا نستطيع أن نطلق على الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م لقب «الإسلامية»، فهذا بسبب أن عددًا كبيرًا من الإيرانيين جرت تعبئتهم وتحريكهم من خلال الخطاب ذي الطابع الإسلامي أكثر من أي خطاب آخر، وهو ما يبرر وصف الثورة بأنها إسلامية، ومن ثَمَّ فإن أي دعاوى مخالفة لذلك، حتى ولو كان فيها بعض الصحة؛ فهي مجرد نقاشات أكاديمية. فإسلامية الثورة تعتمد بشكل أساسي على لغتها اللاهوتية، وقد اعتمد لاهوت الغضب على القول بأن الله يساند طرفًا معينًا يطوِّر خطة سياسية معينة، وهو عنصر أساسي ومهم في صياغة أسطورة الثورة. وفور ما انطلقت الثورة وبدأ الحراك المرتبط بها، استمرت أسطورة الثورة في الاستفادة من كل أشكال ومظاهر الثقافة السياسية القديمة المسيطرة. وكلما زاد قدم الثقافة وزادت الصور المرتبطة بالأفكار الدينية والتراث الشعري والنصوص الأدبية والأنماط المشاعرية وغيرها؛ زادت قوة الأساطير المرتبطة بالثورة وقدرتها. ولكي نستطيع صياغة أسطورة جمعية ثورية، فلا نحتاج فقط إلى الفعل الواعي؛ ولكن إلى أجزاء مختلفة من اللغز الثوري تتشكل تدريجيًّا من خلال مجموعة من العناصر الداخلية والخارجية المرتبطة بثقافة سياسية معينة.

الاستخدام الثوري للدين:

يطرح علينا الفهم الدوركايمي سؤالًا مهمًّا، على الرغم من الارتباط الذي يفترضه بين المجتمع والدين، فما زال السؤال المركزي الخاص بالحداثة قائمًا: لماذا تقوم حركة ثورية في وقتنا المعاصر باستخدام الدين باعتباره أداة التعبئة الرئيسية الخاصة بها؟ ما يطرح هذا السؤال بشدة هو ما يمكن أن نطلق عليه محاولتنا لتحديد «أزمة الحداثة»[١] وأزمة «ما بعد الحداثة»[٢]، هناك العديد من المحاولات التي جرت للإجابة عن سؤال «متى تستخدم الحركات الثورية الدين؟»[٣] حينما تكون هناك رؤية دينية للعالم غالبة وسط الطبقات الثورية، ففي تلك الحالة يكون لزامًا استخدام الدين[٤]، وفي الحالة الإيرانية سنجد أن قطاعًا من القيادة الثورية اعتمد على الإسلام باعتباره مصدرًا رئيسيًّا للرموز التي استخدمها في التعبئة. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن كل الطبقات الثورية قد تشاركت في تبنِّي النظرة الدينية نفسها للعالم، ولكن مع تطور الحركة الثورية، تزايدت درجة وجود الرموز الإسلامية القادرة على تحديد وجهة الحركة الثورية.

على مستوى آخر، فهناك علاقة بين وجود لاهوت مختلف عن واقعه الاجتماعي، واحتمالية أن تتبنَّى الحركة الثورية خطابًا دينيًّا[٥]، فنجد أن موقع الفكر الشيعي في مواجهة السلطة السياسية يُعَد مسألة قابلة للنقاش والجدال[٦]، ويمكننا أن

---

(1) Martin. *Islam and Modernism*, p. 1.

(2) Foucault. "Iran: The Spirit of a World without Spirit" in Kritzman (ed), pp. 211: 224.

(3) Robinson. "When Will Revolutionary Movements Use Religion?" in Robbins and Robertson (eds.). *Church State Relations*, pp. 53: 63.
لدراسة رائدة حول الأشكال المختلفة للتعبئة في أثناء الثورة الإسلامية ووجهة نظر متوازنة حول دلالة القوة الدينية فيها، انظر:
Ashraf and Banuazizi. *The State, Classes, and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution.*

(4) Robinson. Op. cit., p. 53.

(5) Ibid., p. 54.

(٦) راجع مقالتي حول أمير أرجماند:
Amir Arjomand. *The Shadow of God and the Hidden Imam*, "Shi'ite Islam: The Theology of Discontent" for one central debate.

نجادل بأنه لا يوجد أي نمط من السلطة السياسية يمكنه الاستغناء عن التبرير الذي تقدمه السلطة الدينية[1]. ومن خلال بعث كل من مفهومي ولاية الفقيه والأيديولوجية الإسلامية أمكن للفكر الشيعي أن تُعاد صياغته في سياق ثوري قادر على تحدي شرعية النظام السياسي القائم. وباستخدام تعبيرات الثورة يمكننا القول إن التشيع قد أُعيد تعريفه باعتباره موقفًا أيديولوجيًّا في مواجهة الوضع القائم. وحتى لو قبلنا أن التشيع على المستوى المذهبي والتاريخي هو مذهب غير سياسي، ففي سياق إعادة تعريفه المعاصرة، فقد تطوَّر ليصبح قريب الصلة بمطالبات القيادة السياسية.

وفي حالة التقارب بين رجال الدين مع الطبقات الثورية[2] فإن هذا يعني أن الثورة القادمة ستكون لها سمة دينية واضحة. فمنذ ثورة التبع في نهاية القرن التاسع عشر، والثورة الدستورية في بداية القرن العشرين، تطلَّع رجال الدين إلى لعب دور سياسي أكبر وتزايدت قدرتهم بشكل واضح على التعبئة الثورية، واستطاع رجال الدين الشيعة - من خلال تطوير قدرتهم على احتكار السلطة السياسية العليا، بالإضافة إلى القدرة الأيديولوجية - إضفاء صبغة دينية مميزة على الثورة الإيرانية، وارتبطت هذه القدرة بعقود طويلة من الإعداد الأيديولوجي التي سبقت الثورة نفسها.

وتُعتبر مسألة اتحاد كل الطبقات الثورية تحت لواء دين واحد عنصرًا مهمًّا في قدرة الحركة على النجاح باستخدام الرموز والأفكار الدينية[3]، ولكن هذا الأمر يُرد عليه من خلال معرفتنا بالدور المهم الذي لعبته القوى العلمانية في الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩م؛ ولذا فلا يمكننا أن نصنِّف كل القوى والطبقات الثورية تحت لواء دين واحد، ولكن بما أن معظم الثوريين الإيرانيين هم شيعة بحكم الميلاد بالمعنى الواسع للكلمة؛ فيمكننا قبول هذه المقولات وأن نضمهم جميعًا تحت لواء دين واحد. وعلى الرغم من أن كلًّا من الليبراليين واليساريين قد لا يعتبرون أنفسهم متدينين بمعنى معين؛ فإن مشاركتهم الجمعية في سياق ثقافتهم الموروثة ستجعلهم متقبلين - ولو حتى بشكل غير واعٍ - للسمات الدينية في الخطاب الثوري.

(1) See my review of Amir Arjomand. Op. cit., p. 180.

(2) Robinson, Op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 58

على مستوى آخر، فهناك ملاحظات تتعلق بأنه في حالة ما إذا اعتقدت الطبقات الثورية في دين مختلف عن الطبقة المسيطرة، فيتوقع أن الثورة القادمة ستكون ذات تنوع ديني[١]، ولكن في الحالة الإيرانية لا يمكننا قبول مثل هذه العلاقة. فكل من النظام الحاكم والقوى الرئيسية المعارضة له انتميا إلى المذهب الشيعي. ويمكننا أن نجادل بأنه في معرض التنافس بين كل من نظام بهلوي والحركة الإسلامية المعارضة؛ فقد ادَّعى كل منهما أنه أكثر إسلامية من الآخر، فكل من الملك وعائلته كانا يصران في كل مناسبة على تصوير تدينهم وتقواهم، ولدينا من الأسباب الكافية لكي نقول إن الملك بشكل شخصي كان شخصًا متدينًا وتقيًّا، بطريقته الخاصة. ولكن المسألة أعقد من هذا خاصة فيما يتعلق بالبناء الأيديولوجي للحركة الثورية، فيجب أن نتذكر أن الخميني (باعتباره المتحدث الرئيسي باسم الثورة) قد اتهم الملك بعدم التقوى وضعف الأخلاقيات. وكان لهذه المقابلة التاريخية بين قوى الخير وقوى الشر تأثير مهم في التكوين الأخلاقي لجوهر الأيديولوجية الإسلامية.

ربما المسألة الأكثر أهمية في سياق تحليل موقف الثورة الإسلامية من الخطاب الديني هي في مقولة «ليس متاحًا اللجوء إلى سياقات مؤسسية بديلة»[٢]، على الرغم من وجود قرنين على الأقل من الخبرة السياسية المرتبطة بالخطاب العلماني الديمقراطي الليبرالي، وقرن من الخطاب الثوري الراديكالي في الفترة التي سبقت الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م. فكل من خبرة الأسرة القاجارية والأسرة البهلوية وإجراءاتهم القمعية لم تعطِ الفرصة للمؤسسات الديمقراطية أن تنمو وتزدهر، وكان كل من حزب تودة والجبهة الوطنية لمصدق هما التعبيرات الأكثر انتشارًا وتمثيلًا للبديل العلماني في السياق الإيراني، ولكن تم قمع كل منهما والخطاب المرتبط بهما بشكل عنيف من جانب النظام الحاكم في سياق سيطرته الاستبدادية.

وعلى الرغم من أن دستور ١٩٠٦م قد أقرَّ حرية التجمعات السياسية؛ فإن النظام الحاكم قد قيَّد هذا الحق بشكل كبير. وفي غياب أي منظمات علمانية سياسية قادرة على تطوير خطاب وتجمُّع سياسي؛ فقد كان من الطبيعي أن تكون

(1) Loc. Cit.

(2) Ibid., p. 59.

الأيديولوجية الإسلامية هي البديل الفعال المتاح أمام أي محاولة للتعبير والتعبئة السياسية. ولكن حتى إذا تجاوزنا مسألة قدرة هذه الأيديولوجية على تطوير لغة مفهومة بالنسبة للجماهير، فقد استطاعت الأيديولوجية الإسلامية أن تتحول إلى الجهاز المؤسسي ذي الشبكة الواسعة القادرة على الوصول إلى تجمعات المهنيين والطلاب الموجودين في المساجد والمراكز الدينية، وفي داخل المراتب المختلفة في داخل المؤسسة الدينية. ورغم أن المشاركة من داخل المؤسسة الدينية لم تتضمن كل أعضاء المؤسسة؛ فإنها كانت هناك نسبة معتبرة وكافية وقادرة على تحويل المؤسسة الدينية إلى فاعل سياسي مهم قادر على استخدام موقعه لتحقيق أغراض سياسية.

أصل الأيديولوجية الإسلامية:

ولكن حتى في ظل وجود التوافقات الأيديولوجية بين المشاعر الدينية واستخداماتها الثورية، فلا يمكننا تفسير القوى السياقية التي تقود الثقافة السياسية تجاه الفئة الأكثر مقاومة لها، فقوة التذكر التي تبدأ في تشكيل الثقافة السياسية من حيث أقدس ذكرياتها تحتاج لمصادر تاريخية أكثر حيوية، وأكثر قدرة على المقاومة والمواجهة. فمجرد محاولة الاقتراب من الإسلام من أجل إعادة صياغته بشكل كلي من خلال تشكيل أيديولوجية يطلق عليها الأيديولوجية الإسلامية ستفتح الباب أمام احتمالات جديدة تواجه هذا الإيمان القديم.

وفي سياق دعواها بالأصالة، يجب على الأيديولوجية الإسلامية أن تعيد تشكيل كل من الإسلامية والأيديولوجية، فعليها إعادة تشكيل الإسلام خارج الذاكرة القروسطية التي كان يتم من خلالها نشر كل الأفكار العلمانية الغربية المرتبطة بالخلاص السياسي. وستعيد تشكيل الأيديولوجية من خلال إنكار أي إمكانية للحكم عليها أو الاشتراك فيها، أو مدحها أو ذمها على أسس مقارنة، فالأيديولوجية الإسلامية بوضعها كانت تعني أن الله يقف مع هذه المجموعة، ومن ثَمَّ فهناك استحالة للاقتراب من السلوك السياسي الأعلى، أي محاولة المساومة.

عن طريق هذا التشكيل الجديد لكل من الإسلامية والأيديولوجية وتخليصها من السمات المتشددة المرتبطة بهذين المصطلحين، ستتمكن الأيديولوجية الإسلامية

من أن تستمد قوتها من وهم مصوغ اجتماعيًّا ومحافظ عليه بشكل جمعي نتج عن مطالبات تاريخية تحاول تعبئة أكبر قدر من الجماهير للوصول إلى أقصى الأهداف السياسية في أقصر وقت ممكن. وبسبب فشل الأيديولوجية العلمانية في تعبئة القوى المادية اللازمة للإطاحة بالنظام القديم والحفاظ على قبضتها الثورية على النظام الجديد، فقد أفسحت المجال أمام الأيديولوجية الإسلامية. هذه الأيديولوجية التي تنبع سلطتها وجذورها من النص والسلطة المرتبطة بتفسير القرآن. ومن خلال النص غير المكتوب للقرآن، استطاع الإسلام التواؤم مع واقعه وإعادة فهمه بشكل تاريخي. وترجع قدرة هؤلاء المنظِّرين الإسلاميين على التعامل مع مطالبات القرآن (الطباطبائي وغيره)، بشكل أساسي، إلى قدرة سلطة النص على أن تترجم نفسها لسلطة معاصرة ذات طابع أيديولوجي، وهذا الطابع النابع من الذكريات العميقة للمخيال الإسلامي لديه قدرة استثنائية على الوجود التاريخي.

ولدت الأيديولوجية الإسلامية في التاريخ المعاصر، ربما نتيجةً لتزاوج غير مرغوب فيه بين الإسلام والغرب، ومن ثَمَّ فإن هذه الثنائية بين الإسلام والغرب هي مجرد تخيُّل مفترض أكثر من كونها تعكس أي قدرة على ادِّعاء الصحة التاريخية. فباعتبارهما تشكيلًا اجتماعيًّا فإن كلًّا من الإسلام والغرب يتغذيان على الاحتياج العالمي لخلق «ذات» و«آخر» باعتبارهما ظاهرتين ولدتا بشكل متزامن[1]. فالغرب خلق «الشرق» لكي يستكمل تصوراته عن نفسه، كما قام المسلمون بالتعاون مع شركائهم الأوروبيين والأمريكيين باختراع «الغرب» للهدف نفسه. وبينما كان الغرب رمزًا لكل الأشياء الجيدة والمحمودة، فقد شكَّل بالنسبة للمسلمين رمز التفوق الفاسد وهدفًا للإعجاب الخفي والكراهية المعلنة.

وبينما طارد كل من المسلمين والأمريكيين والأوروبيين بعضهم بعضًا من خلال تصوراتهم وخيالاتهم الجمعية، وتصوراتهم عن الإسلام والغرب، وتشكيلاتهم الاجتماعية عن الذات والآخر؛ كانت الأجندة السياسية الإسلامية في الوقت نفسه يُجرى تشكيلها وإعادة تعريفها في سياق ضاغط على مستوى المصادر والتوجه، فقد كان العالم يتغير بسرعة، وعلى رأس السيطرة الثقافية للعالم كان يقف الغرب؛ قوة

(1) *Mead, Mind, Self, and Society*, pp. 144: 152.

هائلة من الصعب مواجهتها ومقاومتها، وأصبح الغرب بمثابة قوة جغرافية متخيلة تصدر منها الأيديولوجيات الراديكالية لتغزو العالم الإسلامي وغيره.

وعلى المسرح العالمي، كانت أنماط التدين القديم الخاصة بالفضائل الجمعية تخرج من المشهد، وتدخل مكانها أفكار غريبة ذات سحر مختلف؛ كربطات العنق، وأمراض العصاب، وقبعات الرأس، والسيطرة، والماركسية، والتنورات القصيرة، والنرجسية، والمفاعلات النووية. وبدأ يظهر في الأسواق الإسلامية سحر البرجوازية الغربية باعتباره واحدًا من مظاهر الافتتان الجديد للمثقفين. وخلال مرحلة الثورة الدستورية في ١٩٠٦م، وبينما كان كل من الملوك ورجال الدين يحاولون تطوير أدوراهم في خضم هذه المواجهة العنيفة، ظهرت قوة ثالثة جديدة وهي اليسار العلماني، الذي أنكر على كل من الملكية والمؤسسة الدينية أي قدرة على التواصل مع الواقع المعيش. وبعدما أعلن هذا اليسار العلماني الأيديولوجي (المستورد من الخارج) أن كلًّا من الملكية والمؤسسة الدينية مؤسسات قديمة تاريخية، بدأ في صك مصطلحات ومفاهيم جديدة تتعلق بالطاعة، ورسم صورة لفردوس جديد، واحتكار مختلف للحقيقة السياسية، وكسب قطاعات أكبر على مستوى الجماهير.

تكوَّن هنالك خليط قائم على النفي بين القوى الثلاث (الملكية، والمؤسسة الدينية، والعلمانيين الراديكاليين). وكان يمكن لأي اثنين أن يتحالفا ضد الثالث: الملكية والمؤسسة الدينية ضد الراديكاليين، أو الراديكاليون والمؤسسة الدينية ضد الملكية، ولكن نادرًا ما تكوَّن التحالف بين الملكية والراديكاليين العلمانيين ضد المؤسسة الدينية. ففي حالة الثورة الدستورية كان التحالف مكوَّنًا من الملكية والمؤسسة الدينية على جانب، وعلى الجانب الآخر التحالف بين الراديكاليين ومجموعة أخرى من رجال الدين، وكسبت مجموعة رجال الدين والراديكاليين تلك المعركة. وبعد سبعة عقود من الترتيبات المختلفة المتجددة، وفي سياق الثورة الإسلامية لعام ١٩٧٩م، تعاون/ تآمر الراديكاليون العلمانيون مع المؤسسة الدينية ضد الملك وكسبوا المعركة، وبعدها قام رجال الدين بطرد التيار الراديكالي العلماني من المشهد كقوة سياسية وأفكار أيديولوجية.

كيف استطاع رجال الدين الجدد أو الإسلام في صورته المحدثة أن يكسبوا المعركة؟ أدركت المؤسسة الدينية أن أعداءها المستقبليين هم حلفاء اليوم، حيثما شهدت محاولات الراديكاليين العلمانيين التفاعل مع الملكية والالتفاف على دور المؤسسة الدينية، فقد أدركوا أن الراديكاليين العلمانيين يمثلون منافسًا قويًّا لقدرتهم على ادعاء احتكار الحقيقة كجزء من إستراتيجيتهم للإطاحة بالملك (والذي كان لديه سمعة سيئة تتعلق بتحالفه مع قوى الشر). وفي داخل طبقة رجال الدين، تصاعد دور مجموعة صغيرة منهم تسعى إلى تحديث الخطاب الإسلامي، واعتقدوا أن هذا التجديد سيكون مفتاحًا لزيادة قدرتهم على التعبئة بين أوساط الجماهير. فقد كانت كل من اللغة التقليدية للمؤسسة الدينية واللغة المرتبطة بالملكية تعانيان من التراجع والقدم، خاصة في ضوء ما كان يقدِّمه الغرب، في مواجهة خطاب الراديكاليين العلمانيين ودعاواهم حول احتكار الحقيقة العلمية. ومن أجل مواجهة هذا الادعاء، ومواجهة الملكية في الوقت نفسه، كان يجب أن يتم تطوير خطاب المؤسسة الدينية باستخدام اللغة والمصطلحات والمفاهيم نفسها التي يستخدمها العلمانيون الراديكاليون، ومن ثَمَّ ظهر هذا الخليط الأعظم والأكثر قدرة على التأثير في التاريخ الإسلامي؛ أي الأيديولوجية الإسلامية.

كان على الأيديولوجية الإسلامية أن تتبنَّى مصطلحات العلمانيين الراديكاليين وطريقة تفكيرهم؛ لكي تستطيع التنافس بفاعلية مع تلك المصطلحات الجديدة التي حلَّت محل اللغة القديمة المليئة بالإشارات إلى الله. وأدى هذا الاستبطان والتبني لهذه اللغة الحديثة العلمانية إلى تغيير الإسلام ذاته، أو بمعنى أدق ترجماته وتفسيراته التي حاولت التواؤم والتوافق مع معطيات العصر الجديد. ولكن كانت هناك منافسة بين التفسيرات القديمة والتفسيرات الحديثة؛ مما أنتج صراعًا حول الشرعية بين هاتين الجماعتين، وكان الفرق بين الجماعتين يكمن في السلطة التأويلية للنص؛ إذ كانت الجماعة التقليدية محبوسة في داخل عزلتها وخطابها القديم، وكانت المجموعة الجديدة من داخل المؤسسة الدينية ومن المحسوبين على الثورة يعملون على تطوير خطابهم ومقاربتهم الثورية. وكان تبنِّي مثل هذه اللغة الجديدة يضيف إلى الشعور بأنهم يتحدثون إلى عالم أوسع وأكبر ولا توجد فيه ضغائن مذهبية، فقد سعى هؤلاء المفسرون الجدد إلى خلق إسلام متوافق ومتوحد في مواجهة الغرب

أو القوة العالمية المسيطرة. وكان التيار العلماني الراديكالي، في دول مثل روسيا والصين، قد استطاع إثبات حجية خطابه حول احتكار الحقيقة. وإذا زاوجنا بين هذا ورغبة الإسلام الدائم واهتمامه بمسألة العالمية، ومن ثَمَّ نفهم هذا التزاوج بين التيارين وإحساسهم بأنهم قادرون على إدراك الحقيقة.

وقد أدى تبنِّي اللغة العلمانية - بصرف النظر عن التأثير على الشرعية الداخلية الخاصة بالإسلام بوصفه ديانة عالمية - إلى وجود تأثير ملموس ومرغوب فيه من حيث تقوية الأيديولوجية الإسلامية في معركتها ضد الأيديولوجيات العلمانية، فقد كانت الأيديولوجيات العلمانية - وخاصة القومية والاشتراكية - تكتسب أراضي في المناطق الإسلامية، فكل يوم وفي داخل كل جيل كان هناك عدد متزايد من القلوب الشابة والعقول القوية يتبنى الأيديولوجيات العلمانية. وكان الإسلام المحصور في لغته الأكاديمية غير قادر على التعبير عن الغضب تجاه ذلك، ناهيك عن تطوير لغة مقاومة لما كان يراه من سلوكيات ومعتقدات خاطئة في هذه الفترة؛ ولذلك قدَّمت الأيديولوجية الإسلامية فرصة لتوحيد الخطاب الإسلامي الذي تعلَّم لغة جديدة من المفردات الثورية المرتبطة بهذا العصر. وكان على هذه الأيديولوجية أن تقاوم كلًّا من عدوها التقليدي؛ أي النظام البهلوي، وكذلك الأيديولوجيات العلمانية ووعودها بفردوس مختلف، وكانت هذه القوة الجديدة التي حصلت عليها الأيديولوجية الإسلامية من استيعاب اللغة العلمانية قادرة على تجاوز كل من الإسلام التقليدي والأيديولوجيات العلمانية، واستطاعت تأمين الطاعة المطلوبة لها.

وبصرف النظر عن عملية التشكل الخاصة بالأيديولوجية الإسلامية، فلم يكن الهدف الرئيسي لها هو الأيديولوجيات العلمانية، وإنما كانت سياسات الدولة المتغربة وقراراتها الاستبدادية هي ما استفزتها. وكانت النتيجة المباشرة لاستخدام الخطاب العلماني في مقاومة النظام الاستبدادي هي عدم قدرة المؤسسة الملكية المستغربة على استخدام خطاب وتهم الرجعية ضد المعارضة الدينية، فهذه الأيديولوجية صورت النظام البهلوي باعتباره تجسيدًا للفساد والاستبداد، وعلى رأس هذه المؤسسة كان يوجد الملك الفاسد حتى النخاع وفق المخيلة الإسلامية المحدثة. وبالمقابل نتج عن سياسات النظام المشوهة إفساد كبير في كل جوانب المجتمع، وأعلن المنظِّرون الإسلاميون أنفسهم باعتبارهم حماة المجتمع الأخلاقي

الإسلامي الإيراني، ومن ثَمَّ نصبوا أنفسهم مسئولين عن مقاومة كل مصادر التهديد التي تواجه النسيج الإيراني الأخلاقي. وعارض هؤلاء المنظِّرون الدولة على مستوى كل من القناعات الأيديولوجية والسياسية، بالإضافة إلى المستوى القيمي أيضًا، وهو ما أدى إلى فقدان النظام البهلوي شرعيته، وأدى إلى انهياره في أعين الجماهير، ولم يستطع النظام مواجهة الاتهامات الخاصة بالفوضى أو بعمالته للقوى الأجنبية التي أطلقها المفكرون الإسلاميون، وكانت الأيديولوجية الإسلامية قادرة على تشكيل خطاب من موقع قيمي أعلى لم يستطع النظام السياسي منافستها أو الهروب منها.

تنبع قوة الأيديولوجية الإسلامية من حقيقة أن كل شخص شارك في تكوينها لم يكن مدركًا بهذا الدور الذي لعبه في إعادة التعريف الثورية للإسلام. بطبيعة الحال كان كل من شريعتي، ومطهري، والطالقاني، وبازرجان، وبني صدر واعين باستخدامهم المصطلح وبدلالته بالنسبة للوضع السياسي؛ ولكن آل أحمد والطباطبائي وحتى الخميني وإسهاماتهم المختلفة في صنع الأيديولوجية الإسلامية لم يكونوا واعين لهذا المصطلح، وإنما تم تطوير المعاني السياسية والمفاهيمية والتاريخية للمحتوى الذي كانوا يعملون عليه في سياق اهتماماتهم الأصلية، ومن ثَمَّ جرت صياغة وتشكيل الأيديولوجية الإسلامية واختبار الأيديولوجية الإسلامية من خلال طقس ثوري متكامل فيما بعد.

ومن خلال هذا الطقس، جرت إعادة تشكيل سردية الإسلام نفسه، هذا الإسلام نفسه الذي جرت إعادة قراءته بشكل جديد ليس فقط في ظل الواقع السياسي الحديث في ايران، ولكن أيضًا إعادة قراءته في سياقه التاريخي الأقدم منذ ظهوره في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. وعلى غرار كل من سابقيهم التاريخيين الذين لا يستطيعون نسيانهم، ومعاصريهم في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي؛ قام المنظِّرون الإسلاميون في إيران ببناء هيكل ثوري لكيان قد لا يكون موجودًا سوى في المخيلة الجمعية للجماهير. وفي وسط هذا الوضع من اللا يقين والاختلاط بين الحقيقة والخيال تشكَّل هذا الواقع الإسلامي في العالم المعاصر. ومن خلال النصوص الجماعية لهؤلاء المنظرين، جرت إعادة تصور الإسلام والكشف عن هذا التصور الجديد. وفي قلب هذا التأويل الثوري، كان يوجد القرآن

باعتباره مصدرًا أساسيًّا لسلطة نصية، وبُنيت عليه تصورات وتفسيرات ثورية بعيدة عن قلب أي نص. ومن المركز إلى الهامش أو من النص إلى تأويلاته المختلفة، تبوأ المنظِّرون الإسلاميون مكانتهم المتميزة أيديولوجيًّا وسياسيًّا.

الوظيفة الثورية للأيديولوجية:

يحتاج أي منظِّر، لكي يستطيع الحكم من موقعه الأخلاقي المتعالي، إلى تطوير أدوات رمزية ذات دلالة مع جمهوره، وتحتاج هذه الأدوات الرمزية الكثيرة لقدر كبير من التنظيم. وتستمد الأيديولوجية الإسلامية - شأنها شأن أي أيديولوجية مماثلة - قدرتها على التعبئة من الأصوات الداخلية لقيمها التي ترغب في إعطاء العالم معنى وقيمة. وفي هذا السياق، قدَّمت وظائف الأيديولوجية - سواء إسلامية أو غير ذلك - فرصة مستمرة لمثل هذه التشكيلات الذاتية للواقع بشكل خيالي يتجاوز القيود الواقعية للواقع المعيش. فتحديد ماركس للوظائف المشوهة للأيديولوجية أصبحت جزءًا رئيسيًّا من التصور الأكبر في التشكيل النصي والتسييس المرتبط بها لطبقة البروليتاريا[١]. ويطرح علينا فهم مانهايم للعلاقة بين الأيديولوجية واليوتوبيا مسألة الأساس الاجتماعي الوثيق لكل دعاوى الحقيقة[٢]، وأدى التأثير التكويني لكل من الأيديولوجية ومرادفها الوظيفي «اليوتوبيا» إلى كونهم محور فهم مانهايم لسوسيولوجيا المعرفة. أما فيبر فقد رأى الوظيفة الأهم للأيديولوجية تتمثل

(1) Marx and Engels. *The German Ideology*, pp. 12: 14, 92: 94.

(2) Mannheim. *Ideology and Utopia*, pp. 192: 196.

لمزيد من التفاصيل حول أفكار مانهايم، انظر:

Ricoeur. *Lectures on Ideology and Utopia*.

لدراسة مفصلة عن الأيديولوجية، انظر:

Thompson. *Studies in the Theory of Ideology*.

على الدرجة نفسها من الأهمية، انظر الفصل الأول من كتاب المؤلف نفسه:

Ideology and Modern Culture, pp. 28: 73.

لعرض نقدي حول تاريخ الأيديولوجية باعتبارها مفهومًا مهمًّا:

Eagleton. *Ideology*.

For further explanations on the Mannheimian theory of ideology and utopia, see Neisser. *On the Sociology of Knowledge*, pp. 63: 72.

في قدرتها على تعبئة المشاعر الجمعية[1]، وبنى كليفورد جيرتز على هذا واعتبر أن الوظائف التكاملية للأيديولوجية تتمثل في كونها أداة ثقافية[2]، ولكن الشيء المشترك بين اعتبار وظائف الأيديولوجية تشويهية، أو تكوينية، أو تكاملية، أو شرعية يكمن في كونها تتضمن احتمالية للتثوير يمكن أن يتم إطلاقها وفق أي سياق يتم تبنِّيها فيه. فالوظيفة الثورية للأيديولوجية هي وظيفة متجذرة في البديل، وتم تشكيلها بشكل تاريخي في كل المهام التي قامت بها. ويكمن مفتاح هذه البدائل التاريخية المتعددة - سواء أكانت وظيفية أو ثورية راديكالية - في المخزون المشترك للرموز، وقوة التذكر الذي تبني عليها الأيديولوجية - باعتبارها تشكيلًا ثقافيًا - قدرتها على التعبئة والتطوير. هذا المخزون ليس أداة ساكنة؛ على العكس فهي تتحرك وتتطور وتنكمش وتتوسع عبر التاريخ، ولكنها تظل دائمًا مرتبطة ومشدودة إلى الأفكار القديمة الخاصة بالخير والشر، بالصواب والخطأ، وبالممنوع والمسموح في داخل الثقافة المعينة. وفي ظل هذا الثمن المرتفع المرتبط بالقلق والخوف والتوتر فإن النظام الأخلاقي[3] يقوم طوال الوقت بتحديد هذا المخزون من الرموز المشتركة؛ لكي يضمن ليس فقط الدور التكاملي ولكن أيضًا غير التكاملي، ليس فقط الدور الوظيفي ولكن أيضًا الثوري، ليس فقط الشرعي ولكن أيضًا المنتزع للشرعية، ليس فقط التكويني ولكن أيضًا الإصلاحي المرتبط بكل أيديولوجية. فالوظيفة الثورية للأيديولوجية هي وظيفة متعايشة ومتكاملة مع باقي الوظائف.

وقد استمدت الوظيفة الثورية للأيديولوجية الإسلامية قوتها الدافعة من الأساطير المشتركة المتجذرة في الذاكرة الجمعية الإيرانية. وقد قام عدد من الأشخاص الملتزمين ببناء هذه الأيديولوجية من مواد مقدسة بالنسبة للشيعة الإيرانيين. وكانت طبيعة هذا البناء الأيديولوجي مرتبطة بالظروف السياسية للعصر بنفس درجة ارتباطها بالعقل الإيراني والعناصر التي أثَّرت على تشكيله، ومن ثَمَّ يمكن للقوى الثقافية ما قبل الإسلامية أن تجادل حول الدور والتأثير الذي لعبته

(1) Ricoeur. Op. cit., Chapters 11 and 12, pp. 181: 215.

(2) Ibid., Chapter 15, pp. 254: 266.

(3) Rieh. Fellow Teachers, Op. cit., p. 99.

في تشكيل هذه الأيديولوجية الإسلامية. وجرت إعادة بعث وإحياء أنماط إيرانية للتفكير حول الشرعية والفعل السياسي، فقد تم التواصل مع أعمق وأبعد أفكار العقل الجمعي الإيراني من أجل إنشاء أحدث إطار قيمي للحقيقة السياسية.

ومن ثَمَّ فإن الإطار المرجعي الثقافي الذي تم اختياره واستخدامه قدَّم نفسه باعتباره الأداة القادرة على التواصل بشكل واسع بين المنظِّرين وجمهورهم المتزايد. وفي قلب الدعاوى المتنافسة بشأن ماكينة الحركة الثورية تكمن القدرة على التواصل وتعبئة أكبر عدد من الرموز المقدسة واستخدامها مع أكبر عدد من الجماهير، فهناك معادلة لأي صورية، وفي هذه اللحظة من التعبئة المعتمدة على الحسابات، فبإمكان كل الأيديولوجيات المتنافسة أن تحسب مقدار نجاحهم أو فشلهم بناء على هذا الرقم الخاص بالأطر المرجعية الثقافية المشتركة مع جماهيرهم.

ومن ثَمَّ فلا يمكن لكل من الجذور الرمزية أو الاحتمالات الثورية للأيديولوجية الإسلامية أن تعاني من أي قيود، سواء تلك المفروضة عليها من قواها المؤسسة، ومن ثَمَّ فبناء على الاحتمالات التي تملكها هذه القوى المؤسسة؛ فإن الأيديولوجية الثورية يمكنها أن تأخذ العديد من الاتجاهات سواء الليبرالية أو المحافظة. فبمجرد أن تتكون الأيديولوجية في مراحلها الأولى، فيمكن لتوجه الحركة الأيديولوجية أن يتغير في أي اتجاه. وبصرف النظر عن الأصول الثقافية وتشكيلها الاجتماعي للواقع، فإن المنظِّرين الثوريين لديهم طاقة غير محدودة، ويضيف الزخم المرتبط بمؤشرات النجاح السياسي الفعلي إلى استمرارية والتوجه الخاص بباقي الحركة الاجتماعية. أما المسافة – أو ما يُشار إليها بالبدعة – أو تلك الانشقاقات الأيديولوجية التي تنبع من الأسس الفكرية الجامدة، فيمكنها أن تعزل وتباعد بين هذه الانشقاقات والأصول الفكرية لها. ولكن عدد المؤمنين الجدد بهذه الانشقاقات الفكرية الأيديولوجية قد يفوق في حقيقة الأمر عدد المؤمنين الأوائل بالأيديولوجية في صورتها الأولى. ونشهد الفروقات بين الطريقة التي يعبِّر بها الآباء الأوائل عن الأفكار الثورية مقابل الصوت المرتفع والقدرة الكبيرة المرتبطة بالجماهير الشابة الأكثر حماسًا. وفي هذه اللحظة بالذات تخضع هذه القوى التأسيسية وتطيع الجماهير الشابة التي تقدِّم تفسيرات جديدة لهذه الأيديولوجية القديمة. وبينما تضيق الدائرة التأويلية المرتبطة بالقدامى والمحافظين وتتحول تدريجيًّا إلى مكانة متخفية؛ فإن التفسيرات الجديدة

أو لاهوت الغضب يصبح أكثر قدرة على توليد جماهير مطيعة له، وحدود الفعل هي السماء في هذه الحالة. والتأويلات التقليدية قد رسمت لنفسها صورة تحجب عنها قدرتها على التواصل مع العصر، وفي ظل عجز الأيديولوجيات العلمانية عن إيجاد مبرر لوجودها بشكل ثقافي؛ فإن الأيديولوجية الإسلامية التي طوَّرت وحدَّثت من نفسها تصبح قادرة على غزو قلوب الجماهير العريضة وعقولها.

نحو تطوير نظرية فائزة حول الثورة الإسلامية في إيران:

استطاعت الأيديولوجية الإسلامية، بعد أن أظهرت منافسيها غير قادرين على التواصل في هذه اللحظة الحرجة من التعبئة الثورية، أن تقدِّم نفسها باعتبارها القوة الرئيسية القادرة على تفسير وفهم الحركة الثورية نفسها.

إن التوقع الأيديولوجي للثورة لديه توجُّه ناحية شروط أخلاقية تحكم إطارًا ميتافيزيقيًّا من الحتمية، وتكمن صحة هذا الإطار الميتافيزيقي في الافتراض الدائم به وليس بمواجهته. ويؤدي الاقتناع القيمي بالأيديولوجية الإسلامية لمقولات نظرية حول الثورة الإسلامية بالقوة نفسها، وهناك درجة من الرفض المفروض ذاتيًّا من قِبل المنظِّرين خاصة في حالة الخميني لكي يستطيع إدانة المعارضة الأيديولوجية ليس فقط على أسس سياسية ولكن أيضًا وبالدرجة نفسها من الأهمية على أُسس أخلاقية. فعلى سبيل المثال نجد أن الفكرة المركزية الخاصة بالعدالة، وهي الفكرة الجوهرية في الثقافة السياسية الإيرانية والإسلامية، تتمثل في قلب أي التزام بتغيير شكل النظام المجتمعي الذي يعاني من سيادة الظلم. والنتيجة المباشرة المترتبة على هذا الإحساس بالتفوق الأخلاقي هي سيادة درجة من التضامن المجتمعي في سياق الحركة الثورية، فتصبح مسئولية كل شخص ناشط في الثورة هي خدمة القضية الكبرى وتحقيق العدالة على المستوى العالمي، وتكون الترجمة المؤسسية لمثل هذا التضامن الجمعي القائم على إحساس بالتفوق الأخلاقي ذات آثار بعيدة المدى على استمرارية وزخم الحركة الثورية. فحينما يؤمن قادة حركة ما بأن الله يحارب في صفهم، فهذا يؤثِّر بشكل كبير على قوى التضامن في داخل الجماعة، وتسود الاعتبارات الأخلاقية على القناعات السياسية.

وفي ظل عالم يتحول إلى قرية صغيرة حيث يستطيع صياد سمك في الخليج الفارسي أن يؤثِّر على أسهم شركة كرايزلر في ديترويت، وحيث يمكن للقوى المؤسسية - سواء مادية أو أيديولوجية - أن تؤثِّر على مسار حركة اجتماعية في مكان بعيد من العالم؛ يمكننا أن نتصور التأثير المتزايد للرأي العام العالمي. ويمكن للحركات الاجتماعية التي تدعي هذا الموقف الأخلاقي المتعالي أن تعتمد بشكل كبير على مثل هذا الرأي العالمي، وربما تكون الفكرة الأهم في الخطاب التعبوي للأيديولوجية الإسلامية هي إصرارها على المواجهة الدائمة بين الخير ممثلًا في جانب الثورة والثوار، والظلم الذي يمثِّله النظام السياسي. واستخدم لفظ الظلم (بالفارسية والعربية) في وصم الملكية وحكمها الجائر. فلماذا يجب على الملايين من الإيرانيين مواجهة شروط غير آدمية في حين أن «ملك الملوك» ينفق بلايين الدولارات على مظاهر البذخ! إن عدم وجود إجابات مفهومة لمثل هذه الأسئلة أدى إلى نزع الشرعية عن حكومة الشاه، وتم التعبير عن عدم الشرعية هذه باستخدام خطاب أخلاقي وليس سياسيًّا، ومن ثَمَّ كان للخطاب الثوري محتوى أخلاقي قادر على تفريغ أي بديل له من مضمونه. وقد استطاعت هذه الصياغة الأخلاقية أن تشتبك مع أعدائها ليس فقط على مستوى النظام السياسي، ولكن أيضًا منافسيها الأيديولوجيين أي المنتمين إلى الحركات العلمانية سواء الليبرالية أو الراديكالية.

وبينما كانت تزداد القناعات الأخلاقية المرتبطة بالحركة الثورية بأن الله يقف معهم، وتأثير هذا على تقوية القوى الأيديولوجية والمادية؛ كانت هناك عملية متزامنة من نزع الأخلاق عن مؤسسات الدولة والأفراد المعبرين عنها، من الملك إلى أصغر جندي، وقد زادت الشكوك في داخلهم حول قدراتهم أو حتى شرعيتهم، وهو ما أدى في النهاية إلى أن جزءًا كبيرًا من الجهاز العسكري المصمم للوقوف مع الدولة ومؤسساتها قد أصبح غير فعَّال أو انضم فعليًّا إلى جانب الثوار على الأقل على المستوى الأخلاقي.

وقد ذكر الخميني، في خطبته الأخيرة التي ألقاها من نوفل لوشاتو بفرنسا قبيل رحيله إلى طهران في فبراير ١٩٧٩م، ضباط الجيش بأنهم في الحقيقة يخدمون

الأمريكيين، بينما هو يحاول تحريرهم وتحويلهم إلى سادة[1]. أدى استخدام هذه المصطلحات المملوءة بمشاعر ومصطلحات أخلاقية في مواجهة جنود وضباط قد يكون لديهم أفراد من عائلاتهم وسط الحشود الغاضبة، وفي ظل إدانة عالمية للمشاهد التي ظهر فيها هؤلاء الجنود والضباط يطلقون النيران على المتظاهرين العزل؛ أدى كل هذا إلى نزع الأخلاق عن مؤسسات الدولة وشرعيتها. وكلما أصرت القوى الثورية على استخدام هذا الخطاب الأخلاقي؛ ظهرت عدم أخلاقية وعدم شرعية الدولة ومؤسساتها. وأدت الإصابات في أوساط الجماهير الغاضبة، أو إضرابات العمال، إلى ظهور مزيد من الشهداء الذين تحولوا إلى أيقونات تؤكد على أخلاقية وشرعية الحركة الثورية في الوقت نفسه تنزع الشرعية عن الملك ونظامه، فإذا كان الثوار مستعدين للتضحية بأرواحهم في سبيل القضية التي يؤمنون بها فلا يمكن تصور وجود بديل سياسي آخر قادر على منافسة هذا الأمر، سواء من جانب الدولة أو القوى الثورية المنافسة.

هذا البعد الأخلاقي الحاكم لعلاقة القوى الثورية بمنافسيها أدى إلى أن تكون الأسس الأيديولوجية للثورة الإسلامية قائمة على رفض جوهري للغرب، فقد أصبح الغرب – في كليته – نموذجًا للفساد الأخلاقي والإفلاس القيمي، ومحاولة السيطرة على العالم واستنزاف ثرواته وإهانة مقدرات الدول المختلفة، وقد أصبح الغرب مصدرًا لكل الشرور وراعيًا لكل النظم الاستبدادية في العالم. وبناءً على الإسقاط الذي حدث من العصور القديمة والوسطي، فقد كان الغرب يحاول إنهاء قرون من المواجهات مع الإسلام والشرق. هذه المواجهات لم توجد فقط في مخيلة المسلمين، ولكن أيضًا في مخيلة الأمريكيين والأوروبيين، ومن ثَمَّ جرى استدعاء تجارب تاريخية طويلة من المواجهات بين الشرق والغرب مثل الإسكندر الأكبر ونابليون.

وبينما قام المسلمون بدمج كل التعددية الموجودة في التاريخ العالمي في كيان واحد أطلقوا عليه الغرب، كان كل من الأمريكيين والأوروبيين يخلقون الخرافة نفسها حول الغرب المكون من عناصر مختلفة ومتناقضة من حضارة اليونان وروما،

(1) Khomeini. Sahifeh-ye Nur, Op. cit., vol. IV, p. 57.

وهو ما غذَّى بدوره مخيلة المسلمين عن هذا الكيان الخرافي الذي أسموه «الغرب». وبينما احتفى الأوروبيون والأمريكيون بكل من سقراط، والقديس بولس، والمسيح، وماركس، ومايكل أنجلو، وموسوليني، وحتى هتلر، ووالتر بنجامين، من دون أي شعور بالتناقش الداخلي؛ فقد كان رد المسلمين على هذا الاحتفاء هو التركيز على مظاهر القسوة والعنف في التاريخ البشري وأطلقوا عليها جميعًا ممارسات «الغرب». لقد سقط كل من المسلمين والأوروبيين والأمريكيين في هذا الفخ الذي تكوَّن من الذاكرة الانتقائية وشذرات المخيلة الجماعية، وفي هذا الاحتياج الجذري لتشكيل الذات في اللحظة نفسها التي يشكلون فيها الآخر، وفي أثناء هذا كله صكوا جميعًا كلًّا من مصطلحي الإسلام والغرب أو الشرق والغرب على اعتبار أنها تمثِّل الشكل الأهم للمواجهة بينهم وللعلاقة التي تحكمهم، وتم استيعاب كل الحقائق والوقائع التاريخية في داخل هذه المخيلة العدائية الخطرة.

وبينما استهلك المسلمون الأفكار المصطنعة حول الغرب؛ فشلوا كحال الأمريكيين والأوروبيين في رؤية ومواجهة التعددية المربكة المرتبطة بالتاريخ العالمي، ففي مقابل كل الوقائع التاريخية كان المسلمون يصوغون رؤيتهم لأنفسهم على أنهم الطرف الجريح المستعمَر (بفتح الميم) والمستبَد به من قِبل «آخر» مُعادٍ. وقام الغرب بهزيمة الإسلام والسيطرة عليه وإهانته عبر التاريخ وفي العصور الحديثة، ولكن هذا لم يكن حقيقيًّا طوال الوقت. ففي سياقات سابقة خلال العصور الوسطي والقديمة، هزم الإسلام الغرب. وفي هذه المواجهات المسرحية بين قوى الخير (الإسلام، والشرق) والشر (الغرب) قمنا بهزيمتهم مرة أو اثنتين، كما قاموا بهزيمتنا مرة أو اثنتين، ولكننا نعيش الآن في عصر انتصارهم. لكن يمكننا الثورة وتحقيق انتصار أخير على الغرب بأي ثمن[١]، ومن ثَمَّ تظهر جذور ثقافة إسلام منتصر بواسطة

---

(١) لقراءة تقدير معقول حول رد الفعل الإسلامي للغرب، انظر:

Voll. "Muslim Responses to Colonialism" in Kelly (ed.). *Islam*, pp. 157: 172.

الغرب يحوِّل المسلمين إلى نساء / رجال مهمشين في أرضهم، وهنا هو جوهر الثورة. ولمزيد من التفاصيل حول الديناميكيات الاجتماعية والداخلية للرجل المهمش، انظر:

Hughes. "Social Change and Status Protest: An Essay on the Marginal Man" in Hughes. *The Sociological Eye*, pp. 220: 228.

النتيجة المركزية لمثل هذا التفكيك التاريخي للهوية الجمعية هي مشاعر الرفض على مستوى ثقافي عام.

مهندسيها المعاصرين على اعتبار أنها الحصن الأخير لمواجهة بين الشر والخير تمهِّد لانتصار الخير. هذا الشعور الطاغي بالمواجهة الأخيرة بين الخير والشر هو جوهر المشاهد التي حركت الفهم الذاتي للمسلمين، وما الثورة والثوار ضد القوى الاستعمارية أو النظم الاستبدادية المحلية إلا جزءًا ضئيلًا من المواجهة الأعم والأشمل في سياق المعركة الكبرى بين قوى الخير وقوى الشر. هذه المواجهة غذَّت المخيلة الجمعية وأنتجت لغة تأسيسية للتعبئة الأيديولوجية.

على مستوى آخر، فقد تم استدعاء سمات الإسلام باعتباره دينًا مقاتلًا في سياق هذا الخطاب الإسلامي ما بعد الاستعماري، ففي الإسلام لا توجد مسألة «أعطه خدك الآخر»، هذا الشعور بالتفوق والانتصار منذ بدايته قد أدى إلى أن الإسلام يتكون محكومًا بشعور فائق باليقين الذاتي، وهذا الإيمان إذا تمت هزيمته سياسيًّا فلا يعني هذا هزيمته على المستوى الفقهي اللاهوتي؛ إذ تم استيعاب كاريزمية شخصية محمد في نسخة مؤسسية قادرة على الاستمرار. وبالنسبة لمثل هذا الإيمان المنتصر فإن عملية التحقق السياسي والشرعية الفقهية هما عمليتان متزامنتان، ومن ثَمَّ فإن تقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب وخضوع الأول للأخير يهز صحة معتقدات هذا الدين المنتصر.

وفي تلك الحالة تصبح مقاومة الملكية الإيرانية نفيًا للغرب، والتي هي في حقيقتها استعادة الحجة السياسية حول صحة الإسلام باعتباره مصدرًا لهوية المسلمين.

وفي ظل هذه النظرية الفائزة الخاصة بالثورة الإسلامية في إيران كما في أي مكان آخر، فإن الأساس الأخلاقي المرتبط بالأيديولوجية الإسلامية هو أهم مظهر للعلاقة بين الإسلام والغرب، سواء تم إدراك هذه العلاقة بشكل جمعي أو منفصل، ومن ثَمَّ تصبح مقولات «الانتصار الأخير على الغرب بأي ثمن» هي القوة الدافعة الرئيسية التي تدفع الحركة الثورية، وتدعم نجاحها الإستراتيجي في إيران أو غيرها. وفي ظل شعور عميق بالرفض لكل قوى السيطرة المتاحة أمام الغرب، قام المسلمون

لمزيد من التفاصيل حول فكرة الرفض وعلاقتها وتفاعلاتها مع أفكار نيتشه، انظر:

Scheler. *Ressentiment.*

بإدانة القوى المدمرة للحداثة، في الوقت نفسه الذي كانوا يتمنون أن لديهم القدرة نفسها على استخدام هذه الأدوات ذاتها. وسواء ظهر هذا الرفض في أفعال إرهابية أو غيرها؛ فقد كان هذا الرفض هو القوة الدافعة لكل تراث ما بعد الاستعمار وجوهر هذه الثورات الغاضبة.

شروط الثورة الإسلامية:

إن شروط الثورة الإسلامية واللغة الفقهية والثيولوجية الخاصة بها، سواء أكانت باللغة العربية أم الفارسية أم الإنجليزية أم غيرها، تخضع - حتى ولو بشكل ملتوٍ - للروح والتوجه الذي صبغ القوى المتصارعة الرئيسية فيها. فبالنسبة لأي حركة ثورية لا يمكن الهروب من المصطلحات الأساسية المرتبطة بدعاواها المبدئية حول الحقيقة السياسية.

وقد كان كل من الأيديولوجية الإسلامية والثورة التي تبنَّتها مدفوعتين بشكل عميق ومتأثرتين بالخطاب الإسلامي ما بعد الاستعماري وثقافته السياسية، فقد اخترق كل من شياطين الاستعمار والاستعمار الجديد كل جوانب السياسة في الدول المسلمة ولم يمكن التخلص من تأثيرهم بسهولة. وكان الاستعمار الجديد (سواء أكان حقيقيًّا أم متوهمًا) سياقًا تطهريًّا لتخليد المشاعر والقيم المرتبطة بالاستعمار بشكل يتجاوز حقيقته وواقعه بكثير. وقد تم استهلاك التجربة التاريخية المرتبطة بالاستعمار، وتم اختراع مصطلحات جديدة من قبيل الاستعمار الجديد وما بعد الاستعمار، بحيث يستطيع المسلمون تطوير الأشكال المبدئية للفكر السياسي والسلوك السياسي الخاص بهم، ومن ثَمَّ فقد سلبت ثقافة ما بعد الاستعمار المثقفين المسلمين من تاريخهم وشروط علاقتهم بالسلطة وقدراتهم العقلية. كما فرضت الثقافة «المرتكزة على الآخر» التي ترى أن كل شيء يجب أن يُعرف بناءً على شروط «الغرب». هذا الأمر أدى إلى حرمان أجيال متعاقبة من المسلمين من القدرة على التواصل مع شروط وظروف تتعلق بتاريخهم وواقعهم، وقد قاد هذا التركيز على الآخر المسلمين الراديكاليين إلى تصديق وهم فاعلية العنف وقدرته على مواجهة شروط وظروف الحداثة الخاصة بوجودهم. نحن لا نتحدث عن ثقافة نرجسية في هذه الحالة، فقد جرى تجريد السياسة من كل مصادر قوتها؛ وهي قدرتها على ادعاء

احتكار الاستخدام الشرعي للقوة المادية، وهو ما استفز قطاعات المسلمين حول إدراكهم لأنفسهم، وهذا الإدراك للذات لم يكن إلا انعكاسًا سيئًا - وسط انعكاسات مختلفة - حول هذا الآخر العدائي والمنافس في سياق خطابهم لتكوين هويتهم؛ أي الغرب.

هذه الثقافة الحداثية للمسلمين المرتكزة على الآخر تحولت لتكون أكثر القوى تأثيرًا على تاريخهم المعاصر. وبشكل ميتافيزيقي خالص، لم يكن يوجد أي شيء ما لم يتم تعريفه عن طريق الغرب، أو ما تم تصويره على أنه غربي، ومن ثَمَّ فقد ساد التغريب (بأوسع معاني المصطلح وأكثرها إهانة) وأفرد جناحيه على كل من العقل والجسد والروح المسلمة. وقد تم نفي الذات المسلمة بشكل واضح في مواجهة السيطرة الغربية، كما جرى تمزيق جذور هذه الذات وعلاقتها بهويتها التاريخية وإعادة تشكيلها بشكل قاسٍ للغاية، باعتبارها مجرد رد فعل على وجود الغرب أي الآخر، فعلاقتك بالغرب سواء أكانت تأييدًا أو رفضًا هي ما يعرِّفك، وليس كونك مسلمًا.

وفي هذا السياق من الأسر بثقافة ما بعد الاستعمار، كان المسلمون الراديكاليون يُخفون إعجابا بالغرب بالدرجة نفسها التي كانوا يعبِّرون عن إدانتهم له. فالخطاب يروِّج لفكرة أن الغرب جاء إلينا وسرق مقدراتنا وثروتنا، وقد حُرمنا من الحق في تقرير وضعنا السياسي، وتم التدخل بشكل قاسٍ في أمورنا، ومن ثَمَّ فإن الهدف الرئيسي والأهم بالنسبة لكل الأيديولوجيات الإسلامية هو استعادة هذه السيادة المفقودة. ولا تقتصر حدود هذه السيادة على البُعد الإقليمي والسياسي فقط؛ إذ خضع كل من الدين والثقافة والأدب والفن والأخلاق والشخصية، لعملية ضخمة من التغريب بشكل أفرغها من مضمونها؛ ولذا فإن الحصول على الاستقلال السياسي يُعَد أمرًا غير ذي أهمية - إذا أمكن الوصول إليه أصلًا - ما دام لم يتم تعضيد هذه الجهود بمحاولة لاستعادة الهوية الثقافية للوجود والذات الإسلامية وفي استعادة التاريخ الإسلامي من دون التأثير الغربي. ولكن يجب أن ندرك أن الخبرة الاستعمارية الواقعية والمتخيلة قوية لدرجة أن أي محاولة تتم في مرحلة ما بعد الاستعمار لإعادة تعريف الثقافة وفهم الدين بشكل ذاتي، ستتم باستخدام مصطلحات «غربية»، كما أن قائمة الأولويات سيجري ترتيبها وفق ما يراه الغرب. لم يوجد في التاريخ أي قوة أو

تشكيل واقعي أو خيالي قادر على نزع الإنسانية يمكن مقارنتها بما فعله الغرب تجاه المسلمين، وهو الأمر الذي أسهم فيه المسلمون أنفسهم.

وبينما كان «الغرب» يتحول ليصبح هذا الآخر الذي يتم وفق شروطه تحديد كل جوانب حياة المسلمين، سواء أكانت سياسية أو دينية؛ كانت الذات الإسلامية (لو جاز لنا أن نتحدث عن ذات إسلامية) محصورة بين ماضٍ مفترَض ومستقبل تخيلي. وسواء أكان هذا التخيل للماضي المجيد أو التصورات حول المستقبل، فقد قيَّدت هذه التصورات الطريقة التي عرَّف بها المسلمون «ذاتهم» الجمعية، فالذات الحالية هي ذات بائسة وغير مقبولة ويجب تغييرها والثورة ضدها وإعادة تعريفها. وتسبب هذا الأسر للذات الإسلامية بين الماضي والمستقبل في البحث الدائم عن القبول والاعتراف اللحظي، فبسبب عدم وجود ذاكرة تاريخية مشرفة، ولا إدراك مباشر للوقائع الحالية ولا توقعات واقعية حول المستقبل، كان على المسلمين على المستوى الفردي والجماعي أن يستخدموا كل ما يملكوه من أجل إثبات شرعية وجودهم في تلك اللحظة التاريخية.

لم يقتصر هذا التأثير لخطاب ما بعد الاستعمار على المنظِّرين الثوريين ذوي الخلفية الإسلامية، فقد تأثَّر المنظِّرون العلمانيون، سواء المنتمون للاشتراكية أو القومية، بالدرجة نفسها بالغرب، وتأثيره سواء أكان بشكل إيجابي أو سلبي. كما أن الأنظمة الحاكمة اختارت أن تعرِّف نفسها في ضوء الخطاب ما بعد الاستعماري نفسه، وفي سياق تعريف أنفسهم بالنسبة للغرب، تشارك كل من الملوك والمثقفين ورجال الدين في الافتتان بهذه القوة القاهرة نفسها. وبينما يبدو أن كل من الملوك والمثقفين ورجال الدين أو أي منهم قادر على الثورة ضد هذا الغرب، فقد كانوا يستخدمون الأدوات نفسها والخطاب ذاته الذي تطوَّر في هذا الغرب.

هذا الإعجاب الجمعي بالغرب، الذي ظهر بشكل أكثر حدة في لحظات التثوير، ميَّز بشكل جوهري العقود التي سبقت الثورة في إيران، وأدى إلى التطورات التي ارتبطت بالحدث الثوري نفسه. وظهر هذا الافتتان من خلال الخطاب الأيديولوجي الذي عبَّد الطريق للثورة، وظهر الغرب بشكل واضح في كل تلك الكتابات، وأصبح الغرب بالنسبة لهؤلاء المنظِّرين هو المحفِّز الرئيسي الذي حدَّد مسار الثورة

القادمة. وحينما حدثت الثورة بالفعل، كان عليها أن تكشف عن المصادر النصية التي اعتمدت عليها لإنشاء شرعيتها وسلطتها، ومن ثَمَّ يمكننا أن نفهم الاستخدام الرمزي للولايات المتحدة على اعتبار أنها «الشيطان الأكبر» وتجسيد للغرب ككيان أكبر.

وقد استمر هذا الافتتان والانشغال بالغرب وبدوره في التآمر على العالم الإسلامي في المرحلة التي تلت الثورة، وخاصة في مراحل استكمال المؤسسة الدينية سيطرتها على النظام السياسي، وظهرت من خلال صياغة الدستور الإسلامي، وأزمة الرهائن، وفي خلال الحرب المدمرة والمخيفة مع العراق. وحتى بعد وفاة الخميني استمر هذا الانشغال، ولا يبدو أنه سينتهي في المستقبل، فلا يوجد بديل لهذا «الآخر» يمكن أن يلعب الدور نفسه في تعريف المسلمين لأنفسهم.

ولذلك ففي سياق التعريف الفقهي واللاهوتي للأيديولوجية الإسلامية، سنشهد عمليات متكررة من محاولات تشكيل خطابات ثورية تتجاوز السياسة بالمعنى العام. ويفقد الإنسان المعاني المباشرة المرتبطة بالسياسة في ظل كمية عدم اليقين والتناقضات والشك وكثرة البدائل. فكل من اليقين والسكينة على المستوى الثوري - بصرف النظر عن كل المتغيرات - تتشكل حينما يتم الاتفاق على أساطير جمعية ذات دلالة سياسية بالنسبة للجماهير، ويمكن للجماهير أن تستبدل أسطورة سياسية مكان أخرى أو وهمًا مقابل آخر في ظل ظروف سياسية معينة. ولكن ما يظل ذا أهمية على مستوى استمراره هو الاحتياج الدائم والمستمر لإيجاد سبب للوجود في هذا العالم. وفي ظل الأيديولوجية الإسلامية، ظل هذا الاحتياج يتشكل بشكل دائم من حيث علاقته «بالغرب»، وظلت الأيديولوجية الإسلامية أسيرة لهذه المخيلة الغربية حول شكل للقوة غير واقعي ولم يحدث في الماضي، لم يحدث ولن يحدث، ومن ثَمَّ عانى المسلم المعاصر من تناقض جوهري، فهو لا يمتلك الأدوات اللازمة لكي يصل إلى ما تقتضيه الحداثة لإثبات وجوده، وغير قادر على التخلي عن مخيلته حول الماضي. هذه المخيلة التي طالما خضعت لعمليات مستمرة من التفكيك وإعادة التركيب والتشكيل كانت تتم في سياق إهانات يومية وإنكار مستمر. ولكن هذا الغموض كان يتم التعامل معه كأنه شيء حقيقي وكأنه قادر على إثبات الوجود. فكل الأفكار من داروين إلى فرويد، ومن ماركس إلى

سارتر كان من الممكن أن يتم إيجاد صلة مع القرآن، وأسلمتها وتوطينها في واحدة من الآيات. فشبح التاريخ والأحداث تم استيعابه بشكل رجعي، وفي داخل جوانب الذاكرة. وفي مواجهة الواقع المربك أصبحت الأيديولوجية الإسلامية الوهم الأكبر التي في ضوئها بحث المسلم المعاصر عن طرق ووسائل مؤقتة، على الرغم من وهم الديمومة، تفسِّر وجوده وتساعده على مواجهة مخاوفه.

ما بعد حدود الأيديولوجية الإسلامية:

كيف يمكن أن تتحقق التاريخانية في ظل واقع الوجود من دون التغلب على راحة أو قسوة الوهم؟

لا يمكن لأي ذات أن تعرف أو تحدد نفسها، سواء بشكل جماعي أو فردي، ودون وجود متزامن «للآخر»؛ ولذا فقد ظل الإسلام والغرب ككيان متخيل يطارد مخيلة كل من المسلمين من ناحية والأوروبيين والأمريكيين من ناحية أخرى، والذين ظلوا جميعًا أسرى له.

بالنسبة لمسلمي ما بعد الاستعمار، فإن التغيير المحوري سيحدث حينما يتم خلق «آخر» جديد، مختلف بشكل جذري عن الغرب. ولكن السؤال المهم هو: ما هو البديل للغرب بعد كل هذه الأجيال المتعاقبة من الإصرار على هذا التصور للغرب من قِبل كل من المسلمين والأوروبيين والأمريكيين؟ وكيف يمكن إهمال الغرب بشكله الموجود في مخيلة المسلمين أو تفكيك صورته الموحدة؟ في هذه الحالة نحن في مواجهة هذا البناء الأسطوري للغرب، فلا يوجد أي تصور واقعي لأوروبا والولايات المتحدة يمكنه أن يأمل في أن يحل محل تصور المسلمين عن «الغرب»، ولا توجد هناك أي إمكانية لتصور مختلف عن الموجود (الذي هو متصوَّر وقد يكون غير حقيقي) بالفعل، سواء عن الغرب لدى المسلمين، أو عن المسلمين لدى الغرب. ولكن يمكننا أن نفهم خطورة هذه المسألة فيما يتعلق بالمسلمين خاصة إذا وضعنا توازنات القوى الحالية في الاعتبار، فهناك درجة من الارتياح لفهم الغرب على أنه كتلة متماسكة وموحدة متخيلة، بدلًا من الاضطرار للتعامل مع الحقائق المركبة والمربكة الخاصة بكل من أوروبا وأمريكا. فكل من المسلمين والأوروبيين والأمريكيين يبدون أكثر ارتياحًا للأفكار المصطنعة الموجودة في خيالهم.

ولم يستفد المسلمون من البديل الموجود المرتبط بخلق «آخر» موجود على الجانب الشرقي، وقد كانت كل من التجربة الهندية المرتبطة بغاندي، والتجربة اليابانية بقدراتها التكنولوجية، والتجربة الصينية وقدرتها على استمرار نموذجها التاريخي في مواجهة الغزو الغربي؛ كانت كل هذه التجارب تمثِّل إمكانية بديلة لتفوق الغرب في مخيلة المسلمين. ولكن كل هذه التجارب كانت عبارة عن واقع بعيد ليس لديه احتكاك مباشر مع أراضي المسلمين مثل الغزوات الصليبية أو وجود دولة إسرائيل. والأهم من ذلك فكل من إيران وغيرها من الدول غير الغربية تمثِّل الشرق بالنسبة للغرب، ومن ثَمَّ لم يتمكن المسلمون من استخدام تجارب من الشرق لكي تشكِّل جزءًا من إدراكهم لذاتهم على أنه «الآخر»، ومن ثَمَّ ففي سياق الجغرافيا المتخيلة التي تم خلقها حول تقسيم العالم أصبحت كل من اليابان وإسرائيل وجنوب إفريقيا جزءًا من الغرب، بينما الهند والصين لم يثيرا أي مشاعر غضب أو اندهاش بأي شكل ملحوظ.

لا يمكن أن يوجد هناك تعريف للذات دون تعريف الآخر، ولا يمكن للشرق أن يكون بديلًا للغرب أو أن يكون «الآخر» بالنسبة للمسلمين. ولا يمكن لأي مجتمع بشري أن يستمر تاريخيًّا من دون اشتباك مستمر بين تعريفات الذات والآخر. وتستطيع الأمم تعريف وإعادة تعريف هويتها الجمعية من خلال هذه العملية المستمرة للتفاعل بين تعريفات الذات والآخر.

لا يمكن أن نتصور مصيرًا للمجتمعات الإسلامية - وإيران من بينها - وما يرتبط بها من عملية مستمرة لخلق الهوية الجمعية بعيدًا عما يحدث في العالم، فالقرية العالمية في حالة مستمرة من الشعور بنهاية الأسبوع وما يرتبط بها من أنشطة السوق، وكل شيء الآن مطروح لمفاوضات البيع والشراء والفصال. وقد أثَّرت كل من التطورات التاريخية في كل من الاتحاد السوفيتي سابقًا، وأوروبا حاليًّا، وتوحيد ألمانيا، وصعود اليابان بوصفها قوة عالمية اقتصادية؛ كل هذه الأحداث التاريخية الكبرى قد غيَّرت من شكل الجغرافيا التي ارتبطت بمرحلة الحرب الباردة، وفقدت الولايات المتحدة موقعها المتميز باعتبارها «الآخر العدائي» الأكبر، كحال الاتحاد السوفيتي، ولم يستطع صدام حسين الاستمرار إلى الأبد، واستعادت كل من أوروبا الشرقية والغربية حدودها التقليدية التاريخية القائمة على التعددية والتحالفات

وكذلك العداء. فالعالم يتغير، ويتغير بسرعة، والخطاب ما بعد الاستعماري سيسقط بسبب هذه التحولات الكبرى. وإذا ضاعت هذه الفرصة التاريخية، فلا أحد يعلم متى يمكن للثقافة السياسية الإسلامية المعاصرة أن تتخلص من تأثير القرون التسعة عشر الماضية. فهناك المزيد من القوى العنيفة التي تظهر كل يوم، وإذا استمر وأصرَّ المسلمون على استخدام خطاب ما بعد الاستعمار، فإنهم سيصبحون متأخرين أكثر مما هم متأخرون حاليًّا، وسيكون من شأن العمليات العسكرية المسماة «عملية الصحراء» أن تعمِّق هذا التأخر والتراجع بشكل أكبر.

ولكن كيف يمكن لثقافة سياسية متجذرة في هياكل رمزية مرتبطة بمجتمع ديني أن تستجيب لمثل هذه التحولات في واقعها المحيط بشكل سريع. هذه التحولات متعددة المصادر والطبيعة والتوجهات؛ فما هي السرعة المطلوبة التي يمكن من خلالها أن يمارس الواقع المتغير المرتبط بهذه القرية العالمية قدرته على دخول هذا البيت القديم وأن يعيد ترتيبه ويعيد ترتيب أثاثه ويعيد تصميم مدخله ونظام الجلوس فيه، أو يعيد تصميم الهوية والمصير والهدف المرتبط بسكانه؟ كيف يمكن أن يُعاد شغل مثل هذا المنزل بالسكان من جديد؟ وكيف يمكن لهؤلاء السكان أن يشتبكوا مع مهام إعادة تعريف أنفسهم؟ وبأي شروط؟ وفي ظل أي مشاعر؟

نتذكر في هذا السياق مقولات هايدجر حول أن «اللغة هي بيت الكينونة»، وفي هذا البيت تحدث كل عمليات التعريف وإعادة الترتيب وإعادة التعريف الخاصة بالذات والآخر وبالهوية. وأي تغيير جذري في بناء الذات والآخر لا بُدَّ أن يمر عبر اللغة التي تعرف الإدراك الذاتي. وأحيانًا يكون من الضروري والمهم أن نعرف اللغة قبل أن نشكِّل الهوية، فكون الإنسان شيعيًّا (أو مسلمًا)، أو إيرانيًّا (أو عربيًّا أو هنديًّا أو باكستانيًّا أو مالاويًّا... إلخ) أو قوة عظمى، أو دولة تحت الاستعمار؛ كل هذا لا يمكن تعريفه من دون اللغة التي يعرِّف المسلمون أنفسهم من خلالها.

وتمتلك هذه التعريفات الخانقة والهويات الجامعة والتنميط الاجتماعي الذي يحكم ويتحكم في الواقع؛ تناقضات بنائية. فهناك حدود وقيود حتى في سياق الأحلام التي تدعمها، وبينما هم يرفعون حوائط من عدم التواصل، يطوِّرون في الوقت نفسه آليات رمزية تساعد على الاستمرار، ويبنون بيوتًا من الأمن والثقة حتى

وهم يتصورون صحارى من القلق والشك. وبالنسبة لأعضاء هذه المجتمعات، فإن الهروب من محاولات إقامة الهوية الجمعية والسلوك الجمعي ليست مسائل تُعرض في المتاحف أمام أعين المهتمين من الأجانب. فالأجزاء التاريخية الموجودة في الميدان للبحث الأركيولوجي هي في الحقيقة عناصر وتفاصيل الحياة اليومية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية الخاصة بأفراد هذا المجتمع، وهذه المواقع الأثرية من المقابر الخاصة بالحضارات القديمة المفتوحة أمام الزائرين المهتمين هي في الحقيقة حقائق حية حول حياة هذه المجتمعات ومخاوفها وآمالها. وأي محاولة للتغيير أو إعادة تشكيل الهوية وأسباب الوجود يجب أن تمر خلال هذه المنازل المرتبطة بالهوية والوجود.

في هذه الحالة يجب علينا أن نتعامل مع أكبر مخاوفنا: إلى أي حد يتحكم الماضي والحاضر في المستقبل؟ وهل يمكن لأي شعور جمعي رمزي أو أمة أو ثقافة سياسية أن تخلص نفسها - بأي درجة من الثقة في النجاح - من ماضيها وحاضرها؟ من الأنماط المعرفية المرتبطة بالطاعة والسلطة؟ فبالنسبة لهذه الأُطر المرجعية فإن رموز السلطة هي كل شيء، وما الأيديولوجيات الثورية والتصورات الكبرى حول التغيير إلا تنشيطًا للتعبئة الخاصة بهذه الرموز، وحوارًا ساخنًا مع دلالاتها. ولكن حتى تلك الرموز في معانيها المختلفة حول السلطة، تحتاج علاقة مع التاريخ للتأكد من صحتها، فهي تحتاج إلى مشاعر مشتركة وذكريات دائمة لكي تستطيع ادعاء الشرعية، ولكي تستطيع هذه الرموز أن تكون فاعلة على المستوى التاريخي فهي تحتاج إلى عناصر جغرافية مساندة؛ ولكن فور ما يتم تفعيلها - سواء بشكل واعٍ أو غير ذلك - فسرعان ما تتخلى عن هذه القيود والشروط اللازمة لها، ولديها قوةً كامنة داخلية قادرة على الحفاظ على أنفسها، فإذا ما استطعت إنكارها خلال النهار فهذه الرموز قادرة على مطاردتك أثناء النوم، وإذا هجرت بلادك فستتبعك حتى كاليفورنيا.

إذا حاولنا معارضة ما سبق، فمن أين نبدأ؟ وكيف يمكننا أن ننفي الوهم المرتبط بوجود «غرب» قادر وقوي يتحكم في مصير مجموعة كاملة من البشر؟ وكيف يمكن لأحد أن يواجه تشكيلًا قويًا للضمير الجمعي الخاص به في مواجهة هذا الآخر الذي ساعدت أنت نفسك في تصوُّره وتخيُّله؟ هناك في الحقيقة نوعان من السرديات التي

يمكن أن تقاوم مثل هذا التصور للغرب أو المخيلة الجمعية. فأي شكل من أشكال التفاعل (الحقيقي أو التخيلي) مع الواقع الأوروبي والأمريكي، سواء من شوارع نيويورك أو قرى صقلية، يمكنه أن يحدث تأثيرًا من اثنين؛ إما أن تتفاعل مع الوقائع الأخرى للسياق الدولي ومن ثَمَّ تعطي فرصة لظهور رموز ومرجعية بديلة، وإما أن تبدأ الرموز المحلية في تطوير نفسها وأن تبحث في العالم عن لحظات تاريخية تدعم وجودها.

إن التعرض التفصيلي للوقائع المتعددة الخاصة بالخبرة التاريخية الأمريكية أو الأوروبية - بصرف النظر عن الطرق التي يحدث بها هذا التعرض - سيكون له التأثير المرتبط بمواجهة تنميط اجتماعي موحَّد في العقل الإسلامي. إذا استطاعت هذه الحقائق (خاصة في جوانبها التأسيسية والتعددية) أن تصل إلى ما وراء هذا التنميط الاجتماعي، ففي هذه الحالة يمكنها أن تنجح في الإطاحة بالصورة المصمتة المرتبطة بتصوير الغرب على أنه «الآخر» الشيطاني، ولكن هذا أمر صعب التحقق، ومن ثَمَّ فإن التعرض النموذجي للوقائع الوجودية الخاصة بالتجارب الأوروبية والأمريكية ومحاولة تفكيك صورة الغرب سيكون من شأنه بحكم الواقع أن يخلق صورة أخرى، ولكنها مسيطرة أيضًا وتعميمية حول هذه التجارب الأوروبية والأمريكية. وبصرف النظر عما إذا كانت هذه الصور البديلة مفيدة أو مضرة لمصالح المسلمين أو الأمريكيين والأوروبيين، فهو أمر لا يمكن التنبؤ به. ولكن في النهاية فإن أي مسار يكون من شأنه تحرير المسلمين المعاصرين من لعنة تصورهم الأحادي عن قوة الغرب فهو من شأنه أن يحررهم من عقدة هذا الهوس الثقافي.

السيناريو البديل سيكون محاولة تشكيل بناء بديل عن تعريف المسلمين لأنفسهم قائم على قراءة لواقعهم وتاريخهم الذاتي. أي تعريف للذات من دون وجود الآخر، ولكن هل يجوز هذا؟ من شأن هذا التشكل المثالي والنموذجي أن يتجاوز الخطاب ما بعد الكولونيالي ويستدعي لغة جديدة للمواجهة مع الوقائع المادية ذات الأصول الأمريكية الأوروبية أو غيرها. إن الآليات التأسيسية الخاصة بهذا الفهم البديل للذات، والذي يستتبع بالضرورة تفكيكًا للقرنيين الماضيين، سيكشف أن التربة المحلية المسماة «إسلامية» هي بالضرورة ليست خاضعة فقط للتأثير الإسلامي. فقرنان من التعرض المستمر للأيديولوجيات العلمانية الليبرالية

والراديكالية قد تركت آثارهما الدائمة غير الإسلامية على الضمير الجمعي، ولا يمكن إنكار أو تجاهل مثل هذه الحقائق. وأي محاولة لإعادة تشكيل فهم ذاتي جمعي يجب عليه أن يتعامل مع الأصول غير الإسلامية أو المعادية للإسلام بقدر تعامله نفسه مع الأصول الإسلامية. فتجاهل هذه المراحل الطويلة من التعرض للأفكار العلمانية هو أمر خطر ومرهق بنفس درجة تجاهل الدور الذي لعبه ويلعبه الإسلام في التشكيل الثقافي للمسلمين في الماضي والحاضر والمستقبل، ومن ثَمَّ فإن أي محاولة لتطوير وعي ذاتي مبني على إدراك متسع لوقائع ما بعد الاستعمار يمكن أن تقود إلى تجاوز تأثير قبضة الاستعمار على العقل الإسلامي وبداية مرحلة جديدة في التاريخ. فما الذي يمكن أن يقود إلى تسهيل هذه العملية من خلق وتعريف الذات والآخر في العالم الإسلامي؟

في الحالة الإيرانية يمكن للتشابك بين ما هو إيراني وما هو إسلامي أن يُسهم في التشكل التدريجي لفهم أكثر واقعية حول الذات الإيرانية، أضف إلى هذا قرنين من التعرض للأفكار الراديكالية والليبرالية ذات الأصول الأوروبية، وستكون أمامك مادة أولية لأسطورة جديدة يمكنها أن تُسهم في تقليل التوتر الموجود بين الذات الإسلامية المفترضة والآخر الغربي. وتطرح خبرة المنظِّرين الذين ناقشناهم في هذا الكتاب نفسها على أنه من الممكن أن نغوص بعمق في مشاعر الجماهير ومعتقداتهم ونخرج محملين بتصورات مختلفة عن مواجهات عدائية بين الذات والآخر. وإذا كانت هذه العملية ممكنة؛ فتفكيكها وارد أيضًا بالدرجة نفسها.

يمكننا التأكيد على أن أي محاولة مستقبلية للتفكيك – إذا كانت هذه المحاولة ممكنة من الناحية العملية – سيكون عليها أيضًا أن تكون أسطورية ومؤسَّسة بالدرجة نفسها على الأساطير والأوهام المجتمعية وتحتفي بالدرجة نفسها بالمشاعر ذاتها. فالإنسان بطبيعته كائن يميل للأسطورة، وإذا كان هناك أي سبب للإيمان باحتمالية تشكُّل مستقبلي لكيفية إدراك الذات الإسلامية والآخر، فلا يمكن تصور هذا بعيدًا عن البنى الأسطورية التي تمت الإطاحة بها سابقًا. فمن السذاجة الاجتماعية أو النفسية أن نعتقد أنه على مستوى فردي أو جمعي خاص بالتعميمات الضمنية؛ يمكننا استبدال الوقائع الجامدة لصالح منتجات مرتبطة بخيال جمعي نشط. ولكن ما هو ممكن وقابل للتحقق على المستوى التاريخي هو تكوُّن تدريجي لمجموعة

من الأساطير البناءة والداعمة للحياة قادرة على أن تكون بديلًا لمجموعة أخرى من التصورات التفكيكية والنافية للحياة.

إن السلطات السياسية هم المهندسون الأساسيون لمثل هذا التشكيل الجديد الجوهري للمسلمين أو أي ثقافة سياسية أخرى، وتُعَد المخيلة التاريخية هي الشرط الأساسي والضروري لتحقق هذا الدور؛ ولكن أين نجد في هذه الأيام سياسيًّا مسلمًا - أو غير ذلك - يمكننا اتهامه بالالتزام بهذه المخيلة التاريخية؟ فعملية التحول الديمقراطي - سواء أكانت حقيقة أو متخيلة - تقود السلطات السياسية لحتمية التوافق مع - والاستفادة الأيديولوجية من - الأنماط المستقرة الموجودة الخاصة بالطاعة، وتوفيقها مع العادات القديمة. فأي مسارات مستقبلية للقيادة السياسية في الدول الإسلامية لا يمكنها إلا أن تتبع نمطًا تقليديًّا للقيادة الرشيدة أو القانونية أو الكاريزمية. هذا النمط التقليدي للقيادة لا بُدَّ أن يُنبى على أساس تاريخي. وهذه هي في الحقيقة الشروط المرتبطة بالخطاب المؤسِّس لنظام الطاعة والأوامر، فالقيادة الرشيدة والقانونية ستكون مؤسَّسة على أشكال دستورية للشرعية المرتبطة بحركات ثورية أو معادية للاستعمار، وهذه الدساتير بطبيعتها ستكون تشكلات نصية وشرعية حول مسائل غير مختبرة حول كل من الماضي والحاضر والمستقبل الإسلامي، وحول ذات إسلامية محتفًى بها وتصوُّر عام للآخر غير الإسلامي. وسيكون الإطار المرجعي الوحيد حول خطاب المشاركة مرتبطًا باحتمالية وجود قيادة عالمية كاريزمية؛ ولكن حتى في هذه الحالة المرتبطة بـ «هبة متسامية»، حتى بالمعنى الفيبري العلماني المرتبط بالتراث المسيحي، ستكون هذه القيادة منتبهة بشكل خاص إلى ما هو موجود بالفعل فيما يتعلق بالخطاب السياسي وبالشرعية. وبصرف النظر عن ذلك، فإن طبيعة القيادة الكاريزمية أكمن في تحدي «ما هو مقرر مسبقًا» وفرض ما يرتبط بـ «ولكنني أقول لكم». ويرتكز مستقبل الثقافة السياسية الإسلامية بالذات على قدرة القيادة الكاريزمية على هذا التحدي، الذي يفتح احتمالات متعددة أمام إيجاد رموز بديلة لكل من الذات والآخر والطريقة التي ندركهم بها. وسيكون علينا في واقع الأمر أن ننتظر لنرى ما إذا كان مسار هذا المستقبل سيكون مرتبطًا بخلق رموز على حساب أخرى، وما إذا كان هذا ممكن التحقق أم سيظل في خانة التمني.

لطالما كانت هناك قدرة على الفاعلية التاريخية مرتبطة بهذه المخيلة

المنشودة، فأعضاء ثقافة سياسية معينة حينما يتعلق الأمر بالرموز، فإن الأمر يتعلق بقدرة المثقفين على قيادتهم. ولكن هل يمتلك المثقفون المفاتيح اللازمة لذلك؟ هم حراس المقدَّس والرموز الأهم بصرف النظر ما إذا كانوا واعين بذلك أو مرحبين به. فالمخيلة التاريخية هي الشرط الأساسي لامتيازات المثقفين المرتبطة بقدرتهم على التحكم والتلاعب بالرموز الثقافية بشكل قد يتجاوز حقيقتها؛ ولكن واقع المثقفين الإسلاميين المتراجع يوضح لنا أن هناك واقعًا شخصيًّا يحتاج للتعامل معه؛ فما زالت هناك آيات شيطانية تحتاج للتعامل معها، وتقنيات جمالية لتجربتها، وجوائز أكبر للحصول عليها، وأشياء أخرى قد تتطلب أثمانًا كبيرة للحصول عليها. ففي ظل الثقافة النرجسية المتزايدة لدى المثقفين الإسلاميين (سواء داخل أوطانهم أو خارجها)، أين يمكننا أن نجد هذه المجموعة ذات الرؤية والتصور حول الدور التاريخي؟ على مستوى آخرين لا يمكننا أن ننكر أن المثقفين الإسلاميين قد أجبروا على التخلي عن مجالهم التأويلي المعتاد واضطروا للتعامل ومواجهة حقائق عالمية مختلفة، وهذا التحدي من الممكن أن يخلق مستوى من الخطاب متجاوزًا الخطاب التقليدي الذي شغل المثقفين الإسلاميين. وسيكون على المثقفين الإسلاميين في القريب أن يتعاملوا ويعيدوا تفكيك رؤاهم التأسيسية للغرب، فالتحولات الحالية في أوروبا وما كان معروفًا باسم الاتحاد السوفيتي تفرض مراجعة دقيقة لكل الخطاب الجيوسياسي، ومن شأن هذه الأحداث أن يكون لها تأثيرات على القناعات العقلية والفكرية للمثقفين المسلمين، سواء أكانت هذه القناعات متجذرة في واقعهم أو مستوردة من الخارج. وفي الحقيقة لا توجد لدينا أدوات لتقدير اتجاه هذا التأثير على إعادة تشكيل الهوية الإسلامية، وكيف سيتمكن هؤلاء المثقفون من إعادة ترتيب ذاكرتهم التاريخية. وستبقى الحقيقة أنه لا يمكن ضمان استمرار قدرة الخطاب ما بعد الاستعماري على تبرير وتفسير نفسه في مواجهة هذه التناقضات المعاصرة.

في مواجهة هذه التطورات، أين يمكن لأي منظر ذي رؤية أن يموضع ذاته أو الآخرين؟ وأين يمكن للمنظِّر المسلم أن يصف مكانًا بأنه الوطن؟ وما الركائز التي يمكن أن يستند إليها هذا العقل الحائر في اللحظات المرتبطة بضرورة إعادة تشكيل الذات والآخر والمواجهة مع الخطاب ما بعد الكولونيالي؟ من شأن افتقاد

مثل هذه الركيزة المطمئنة أن يجعلنا كأفراد واقفين على حافة عديمة النفع مرتبطة بذكرات خطرة، وسواء أكنا قادرين على السيطرة عليها أو العكس؛ فهذا معيار مهم للحكم على المستقبل. هذا المستقبل بالنسبة لي يبدو أنه من الممكن أن يكون ذا معنى فقط في ضوء جماعيتنا كأفراد وليس هويتنا المجتمعية، وهذه الهويات تقف على مفترق الطرق مع التحديات الوجودية التي تختلف من شخص لآخر، ولكنها تتعلق بالقدرة على تشكيل جغرافيا متخيلة. هذه الهويات الفردية قادرة على تبنِّي احتمالات وجودية أكبر بكثير من قدرة المخيلة المرتبطة بالمجتمع. وفي حالات أخرى من ثقافات مستحيلة، فإن الطريق الوحيد للخلاص يتمثل في وجود إمكانيات واحتمالات محدودة. ولكن بينما أكتب هذه الكلمة الأخيرة «الخلاص» فإنني أدرك مدى محدوديتها وتناقضها المعرفي، فنحن - وأنا من بينكم - محدودون بقدراتنا الفردية.

وصلنا إلى المحطة الأخيرة في رحلتنا. في هذه اللحظة تنتهي الأسطورة الثورية، وتبدأ القيود الشخصية في الظهور. في هذا السياق يمكننا أن نتحدث عن واحدة من هذه القيود: هناك قدر كبير من القدرة والقوة المرتبطة بمحاولاتنا الجمعية للتنظير حول الحدث الثوري في ذاته بشكل أكبر من وجود الأسطورة الثورية ذاتها، هذه المسألة تتعلق بالإيمان وبقدرة اللغة على خلق رموز. فحينما ينتهي أحدهم مثل إمبرتو إيكو من تشكيل علم التأويل والرموز، وفي فترة أقل من الفترة التي تستغرقها كتابة رواية جيدة منبثقة عن جهد وعقل أحد هؤلاء المتخصصين؛ سيكون في هذه الفترة قد تم خلق عدد كبير من الصور والملاحظات العقلية وتسجيلها في العقل. في الحالة الإيرانية؛ تم توزيع مئات الآلاف من المنشورات الثورية للملايين من الإيرانيين قبل أن يتم تشكيل وتعميق لغة رمزية متعلقة بالثورة. ولكي نستطيع فهم كيف تعمل الرمزيات، وكيف تتحرك القناعات، وكيف يقود التاريخ، وكيف تسيطر الذاكرة، وكيف تحركنا لغة الإيمان وتعبئ غضبنا وتحركنا وتقودنا إلى النجاح؛ فيجب علينا نحن الأكاديميين أن نعترف بحدود قدراتنا، وأن نترك أقلامنا وندع سادة اللغة الرمزية وممارسي الخطاب السحري يتحدثون ولنستمع لما يقولون.

السيد ديدالوس يضحك:

جلس العم شارلز في كرسيه يحرك رأسه ويضحك بصوت عالٍ،

هل كانت دانتي غاضبة وبدأت في التكرار بينما كانوا يضحكون؟

يا له من أمر ظريف.

أصدر السيد ديدالوس صوتًا يدل على الرضا.

قال ياجون: «هل هذا صحيح بالنسبة لهم؟ أنا قسيس قليل الحظ، كنت دائمًا وسأظل دائمًا مقيدًا حتى نهاية الأمر».

هزَّ العم شارلز رأسه قائلًا: «هذا شيء سيئ».

وكرَّر السيد ديدالوس: «كاهن يجري في سباق».

وأشار إلى صورة جده المعلقة على الحائط إلى اليمين: «هل ترى هذا الرجل هناك يا جون؟ لقد تم الحكم عليه بالموت باعتباره فتى أبيض، ولكن كان لديه قول حول أصدقائنا من رجال الدين، أنه لن يسمح مطلقًا لأي أحد منهم أن يقف تحت عرشه».

انفجرت دانتي غاضبة: «إذا كنا ننتمي بالفعل لرجال الدين، فيجب علينا أن نكون فخورين بذلك؛ فنحن قرة عين الإله. لقد قال المسيح: لا تلمسوهم فهم قرة عيني».

من ثَمَّ سأل السيد كاسي: «هل يمكننا ألا نحب بلادنا؟ هل لا نتبع الرجل الذي من المفترض أن يقودنا؟».

أجابت دانتي: «هذا رجل خائن لوطنه، خائن، كان القساوسة على حق في التخلي عنه. لطالما كان القساوسة أصدقاء لأيرلندا».

سأل السيد كاسي: «هل كانوا حقًّا؟».

ضرب المائدة بقبضته وعبس بغضب ملوِّحًا بأصابعه قائلًا: «ألم يخنَّا أسقف أيرلندا في وقت الاتحاد حينما قدَّم الأسقف لانجيان خطاب الولاء للماركيز كورنويلز؟ ألم يبع كل من الأسقف والقساوسة كل أحلام بلادهم وآمالها في عام ١٩٢٩م مقابل تحرير الكاثوليك؟ ألم يدينوا حركة فنين من على المنابر وفي أماكن

الاعتراف؟ ألم يدنسوا رفات تيرانس بيلو ماكمانوس؟».

التمع وجهه بالغضب وشعر ستيفن بالغضب يتصاعد في وجهه وهو يستمع لهذه الكلمات. صرخ السيد ديدالوس مقهقهًا: «يا إلهي، لقد نسيت بشأن السيد بول كولن، كنموذج آخر على قرة عين الإله!».

مالت دانتي عبر المائدة وصرخت في السيد كاسي: «صحيح، صحيح لقد كانوا دائمًا على حق، فكل من الله والأخلاق والدين يأتون في المقدمة».

رأى السيد ديدالوس بهجتها فقال لها: «السيدة ريودان أرجو ألا تنشغلي بالإجابة عليهم، الله والدين قبل أي شيء».

صرخ دانتي: «الله والدين قبل العالم».

رفع السيد كاسي قبضته وضرب بها المائدة قائلًا: «حسنًا جدًّا، إذا كان الأمر كذلك فلن يكون هناك إله في أيرلندا».

صرخ السيد ديدالوس ممسكًا بمعطف الضيف: «جون، جون!».

حملقت دانتي عبر المائدة، ووجهها يهتز. صارع السيد كاسي للوقوف من كرسيه ومال عبر المائدة في اتجاهها، مشيحًا الهواء عن وجهه وعينه كأنه يمزق شبكة أمامه: «لا إله في أيرلندا! كان لدينا وجود للإله في أيرلندا بشكل مبالغ فيه، فليسقط الإله!».

صرخت دانتي: «كافر، شيطان» وهي تكاد تبصق عليه.

قام السيد ديدالوس والعم شارلز بجذب السيد كاسي مرة ثانية إلى كرسيه، محاولين الحديث معه بالعقل. ولكنه أخذ يحملق بعينه المشتعلة ومكررًا: «أقول لكم فليسقط الإله».

أطاحت دانتي بكرسيها وتركت المائدة، وأطاحت بالمنديل الذي تدحرج ببطء على البساط حتى وصل إلى جانب أحد المقاعد. قام السيد ديدالوس مسرعًا محاولًا اللحاق بها عند باب الغرفة. وعند الباب التفتت دانتي بعنف وصرخت عبر الغرفة، بوجنتيها الغاضبتين: «هذا شيطان من الجحيم، لقد انتصرنا، لقد انتصرنا عليه أيها

الأصدقاء». وأغلقت الباب بعنف وراءها.

حرَّر السيد كاسي نفسه ممن يمسكونه، وفجأة وضع رأسه بين كفيه منتحبًا بألم، وبكى بصوت عالٍ قائلًا: «يا لمليكي المسكين، يا لبارنيل المسكين!». بكى بصوت عالٍ وبيأس.

رفع ستيفن وجهه ليرى عيني أبيه مليئة بالدموع[1]. لقد آلمه أنه لم يكن يعلم ماذا تعني السياسة وأنه لم يعلم أين ينتهي العالم، لقد شعر بالضآلة والضعف. من كان على حق؟[2]

ارتشف ماكماهون رشفة أخرى وقال: «هذه هي نهاية قصة مينا».

وقال: «أحسنت يا يوسف؛ يا لها من قصة اخترعتها من مزج بعض الافتراءات وبعض الحقائق التي كررتها من توأمك. أنت تقول إن الناس يولدون كالشعراء في مدينتك. يمكنك أن ترى إذن أن الناس في أيرلندا هم كذلك. ثم التزم الصمت»[3].

---

(1) Joyce. *A Portrait ofthe Artist as a Young Man*, pp. 37: 39.

(2) Ibid., p. 35.

(3) Daneshvar. *Savushun*, p. 31.

قائمة المراجع

(1) Abdulghani, Iasim. Iraq and Iran: The Years of Crisis. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984.
(2) Abedi, Mehdi, and Gary Legenhausen, eds. Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam. Houston: The Institute for Research and Islamic Studies, 1986.
(3) Abidi, A. H. H. "The Iranian Revolution: Its Origins and Dimensions" International Studies 18:2 (April: June 1979).
(4) Abrahamian, Ervand. Iran between Two Revolutions. Princeton: Princeton University Press, 1982.
(5) -----, Radical Islam: The Iranian Mojahedin. London: I. B. Tauris & Co., Ltd., 1989.
(6) -----, "Structural Causes of the Iranian Revolution" MERiP Reports 10 (May 1980).
(7) Adamiyyat, Fereydun. Andisheh-ha-ye Mirza Aqa Khan e Kermani. Tehran: Payam, 1357/1978.
(8) -----, Fekr e Demokrasi e Ejtema'i dar Nehzat e Mashrutiyyat e Iran. Tehran: Payam, 2535/1976.
(9) Afkhami, Gholam R. The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale. Washington, DC: The Middle East Institute, 1985.
(10) Afrasiabi, B., ed. Pedar Taleqani dar Zendan. Tehran: N.p., 1359/1980.
(11) Afshar, Haleh, ed. Iran: A Revolution in Turmoil. London: Macmillan, 1985.
(12) Ahani, Gholam Hossein. Koliyyat e Falsafeh-ye Islami. Tehran: Ilmi, 1362/1983.
(13) Ahlstrom, Sydney E. A Religious History of the American People. New Haven: Yale University Press, 1972.
(14) Ahmed, Ishtiaq. The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan. New York: St. Martin's Press, 1987.
(15) Ajami, Fuad. The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
(16) Akhavi, Shahrough. "Elite Factionalism in the Islamic Republic of Iran" The Middle East Journal 41:2 (Spring 1987).

(17) -----, Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period. Albany: State University of New York Press, 1980.
(18) AI e Ahmad, Jalal. Arzyahi-ye Shetah-zadeh. Tehran: Ibn e Sina, 1344/1965.
(19) -----, By the Pen. Translated by M. R. Ghanoonparvar. Introduction by Michael Hillmann. Austin: Center for Middle Eastern Studies at the University of Texas at Austin, 1988.
(20) -----, "The Cursing of the Land: A Plot Summary" Prepared by M. R. Ghanoonparvar. Literature East and West 20:1-4 (January-December 1976).
(21) -----, Dar Khedmat va Khianat e Roshanfekran. 2 vols. Tehran: Kharazmi,1357/1978.
(22) -----, Did va Bazdid. Tehran: Amir Kabir, 1349/1960.
(23) -----, Gharbzadegi. Tehran: Ravaq, 1344/1962.
(24) -----, Gharbzadegi [Weststruckness]. Translated from the Persian by John Green and Ahmad Alizadeh. Lexington: Mazda Publishers, 1982.
(25) -----, Haft Maqaleh. Tehran: Ravaq, 1332/1953.
(26) -----, Hezh e Tudeh, Khalil Maleki, va Nezam e Shahanshahi. Bremen, FRG: Nehzat e Melli-ye Iran, 1981.
(27) -----, Iranian Society: An Anthology of Writings. Compiled and edited by Michael C. Hillmann. Lexington, KY: Mazda Publishers, 1982.
(28) -----, Kar-nameh-ye Seh Saleh. Tehran: Ravaq, 1357/1978.
(29) -----, Kharg: Dorr e Yatim Khalij. Tehran: Amir Kabir, 1339/1960.
(30) -----, Khasi dar Miqat. Tehran: Amir Kabir, 1357/1978.
(31) -----, Lost in the Crowd. Translated by John Green et al. Introduced by Michael C. Hillmann. Washington, DC: Three Continent Press, 1985.
(32) -----, "The Mobilization of Iran" Translated by David C. Champagne, with an Introductory Note by Michael C. Hillmann. Literature East and West 20:1-4 (January: December 1976).
(33) -----, Modir e Madreseh. Tehran: Ravaq, 1362/1983.
(34) -----, Nefrin e Zamin. Tehran: Ravaq, 1357/1978.
(35) -----, Nun va Al Qalam. Tehran: Ravaq, 1357/1978.
(36) -----, Occidentosis: A Plague from the West. Translated by R. Campbell. Edited by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1984.
(37) -----, Safar beh Velayat e Isra'il. Introduction by Shams Al e Ahmad. Tehran: Ravaq, 1363/1984.

(38) -----, Sangi bar Guri. Tehran: Ravaq, 1360/1981.
(39) -----, Sargozasht e Kandu-ha. Tehran: Ravaq, 1333/1954.
(40) -----, Seh Maqaleh-ye Digar. Tehran: Ravaq, 1337/1958.
(41) -----, Seh Tar. Tehran: Javdan, n.d.
(42) -----, Tat-neshin-ha-ye Boluk e Zahra. Tehran: Amir Kabir, 1337/1958.
(43) -----, Urazan. Tehran: Danesh, 1333/1954.
(44) -----, "What Are the University and Education Doing?" Literature East and West 20:1-4 (January: December 1976): 174-77.
(45) -----, Yek Chah va Do Chaleh va Masalan Sharh e Ahvalat. Tehran: Ravaq, 1357/1978.
(46) -----, Zan e Ziadi. Tehran: Ravaq, 1331/1952.
(47) Alamuti, Mostafa. Iran dar Asr e Pahlavi. 10 vols. to date. London: N.p., 1367-70/1988-91.
(48) Alaolmolki, Nazar. "The New Iranian Left" The Middle East Journal 41:2 (Spring 1987).
(49) Alavi, Bozorg. Pan;ah-o Seh Nafar. Tehran: Amir Kabir, 1357/1978.
(50) Alexander, Yonah, and Allan Nanes, eds. The United States and Iran: A Documentary History. Frederick, MD: University Publications of America, Inc., 1980.
(51) Algar, Hamid. Religion and State in Iran, 1785: 1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period. Berkeley: University of California Press, 1969.
(52) -----, The Roots of the Islamic Revolution. London: The Open Press, 1983.
(53) Althusser, Louis. For Marx. Translated by Ben Brewster. New York: Vintage Books, 1970.
(54) Amanat, Abbas. Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
(55) Amir Ahmadi, Hooshang, and M. Parvin, eds. Post-Revolutionary Iran. Boulder, CO: Westview Press, 1988.
(56) Amir Arjomand, Said. "A la Recherche de la Conscience Collective: Durkheim's Ideological Impact in Turkey and Iran" The American Sociologist 17:2 (1982).
(57) -----, "The Causes and Significance of the Iranian Revolution" State, Culture, and Society 1:3 (Spring 1985).
(58) -----, "Religion and Revolution in Iran" Contemporary Sociology 2 (July 1982).
(59) -----, "Religion, Political Order and Societal Change: With Special Ref-

erence to Shi'ite Islam” Current Perspectives in Social Theory 6 (1985).
(60) -----, The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
(61) -----, “Shi'ite Islam and the Revolution in Iran” Government and Opposition 16:3 (1981).
(62) -----, “Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam” In New Religious Movements and Rapid Social Change, edited by J. A. Beckford. London and Beverly Hills: Sage Publications, 1986.
(63) -----, “Traditionalism in Twentieth Century Iran” In from Nationalism to Revolutionary Iran. London: Macmillan; Albany: State University of New York Press, 1984.
(64) -----, The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran. New York: Oxford University Press, 1988.
(65) -----, “The Ulama's Traditionalist Opposition to Parliamentarianism: 1907: 1909” Middle Eastern Studies 17:2 (1981).
(66) -----, ed. Authority and Political Culture in Shi'ism. Albany: State University of New York Press, 1988.
(67) -----, ed. From Nationalism to Revolutionary Islam. Forward by Ernest Gellner. Albany: State University of New York Press, 1984.
(68) Amirsadeghi, Hossein, and R. W. Ferrier, eds. Twentieth Century Iran. London: Heinemann; New York: Holmes & Meier Publishers, Inc., 1977.
(69) Amoli, Hasan Hasan-Zadeh-ye. “Allamah Tabataba'i dar Manzareh-ye Erfan e Nazari va Amali” Keyhan e Andisheh 26 (Mehr: Aban 1368/ October: November 1989).
(70) Anonymous. Bahthi Piramune Velayate Faqih. New York: Mostazafan Foundation of New York, 1360/1981.
(71) -----, Biographye Pishva. N.p.: N.p., 1394/1974.
(72) -----, “Dar Yadmane Mo'alleme Andishidan” Keyhan e Farhangi 7:2, Serial No. 74 (May 1990).
(73) -----, Gozashteh Cheragh e Rah e Ayandeh Ast. Vol. 1. Tehran: Zebarjad, n.d.
(74) -----, Nehzat e Azadi-ye Iran. Tehran: Nehzat e Azadi Iran, 1361/1982.
(75) -----, Seyri dar Athar e Ostad e Shahid Motahhari. Tehran: Setad e Bargozari-ye Marasem e Bozorg-dasht e Salgard e Ostad, 1359/1980.
(76) -----, Tafsir va Tahlil e Velayat e Motlaqeh-ye Faqih. N.p.: Nehzat e Azadi-ye Iran, n.d.

(77) -----, "Tajalli-ye Eshq dar Adab va Erfan e Imam Khomeini" Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin: Ordibehesht 1369/March: April 1990).
(78) -----, Velayat e Motlaqeh-ye Faqih. Tehran: Nehzat e Azadi Iran, c1366/c1987.
(79) -----, Yadnameh-ye Abu Dharr e Zaman. Tehran: N.p., 1360/1981.
(80) -----, ed. Az Azadi ta Shahadat. Tehran: Sherkat e Sahami-ye Enteshar (Entesharat e Abu Dharr), 1358/1979.
(81) -----, ed. Bahthi dar Bareh-ye Marja'iyyat va Ruhaniyyat. Tehran: Enteshar, 1341/1962.
(82) -----, ed. Dovvomiyin Yadnameh-ye Allamah Tabataba'i. Tehran: Cultural Studies and Research Institute, 1363/1984.
(83) -----, ed. Ma'jmu'eh-ye Goftar e Pedar Taleqani: (1) Khotbeh-ha-ye Namaz e Jom'eh va Id e Fetr; (2) Ba Qur'an dar Sahneh. Long Beach, CA: Sazeman e Mojahedin e Khalq e Iran, 1359/1980.
(84) -----, ed. Sahih Al Bukhari: Arabic-English. Lahore: N.p., 1971.
(85) -----, ed. Sargozasht-ha-ye Vizheh az Zendeqi-ye Ostad e Shahid Morteza Motahhari. Vol. 1. Tehran: Mo'aseseh-ye Nashr va Tahqiqat e Dhekr, 1366/1987.
(86) -----, ed. Yadnameh-ye Allamah Tabataba'i. Tehran: Cultural Studies and Research Institute, 1362/1983.
(87) Ansari, Shaykh Morteza. Fara'id Al Usul. Tehran: N.p., n.d.
(88) Ansari-ye Kermani, Hojat Al Islam. Vizhegiha'-'i az Zendegi-ye Imam Khomeini. Tehran: Nashr e Sobhan, 1362/1983.
(89) Ansarian, Ali, ed. Dastur Al Jumhuriyyah Al Islamiyyah Al Iraniyyah. Damascus: Al Mustashariyyah Al Thuqafiyyah li Al Jumhuriyyah Al Islamiyyah Al Iraniyyah bi Dimashq, 1405/1985.
(90) Aram, Abbas. Bot-Shekani va Jedal e Kheyr va Shar: Az Ibrahim ta Khomeini. Tehran: Ata'i, 1358/1979.
(91) Arasteh, Reza. Education and Social Awakening in Iran, 1850-1968. Leiden: E. J. Brill, 1969.
(92) Ardakani, Reja Davari. Defa' az Falsafeh. Tehran: Vezarat e Farhang va Ershad e Islami, 1366/1987.
(93) Ashraf, Ahmad. "Bazaar and Mosque in Iran's Revolution" Interview given to Ervand Abrahamian. MERIP Reports 13 (March: April 1983).
(94) -----, "Dehqanan, Zamin va Enqelab" In Ketab e Agah. Tehran: Agah, 1361/1982.
(95) -----, "Historical Obstacles to the Development of a Bourgeoisie in

Iran" In Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day, edited by M. A. Cook. Oxford: Oxford University Press, 1978.
(96) -----, "The Roots of Emerging Dual Class Structure in Nineteenth-Century Iran" Iranian Studies 14 (Winter: Spring 1981).
(97) -----, "Theocracy and Charisma: New Men of Power in Iran" International Journal of Politics, Culture, and Society 4:1 (1990).
(98) Ashraf, Ahmad, and Ali Banuazizi. "The State, Classes, and Modes of Mobilization in the Iranian Revolution" State, Culture and Society 1:3 (Spring 1985).
(99) Ashraf, Ahmad, and H. Hekmat. "Merchants and Artisans in the Development Processes of Nineteenth-Century Iran" In the Islamic Middle East, 700: 1900: Studies in Economic and Social History, edited by A. L. Udovitch. Princeton, NJ: Darwin Press, 1981.
(100) Ashtiani, Sayyid Jalal ai-Din, ed. Montakhabati az Athar e Hokama'-ye Elahi-ye Iran. Tehran: N.p., 1351/1972.
(101) -----, Sharh e Hal va Ara' e Falsafi-ye Molla Sadra. N.p.: N.p., n.d.
(102) Avery, Peter W. Modern Iran. London: Ernest Belm; New York: Praeger, 1965.
(103) Ayatollahi, Sayyid Muhammad Taqi. Velayat e Faqih: Zir-bana'-ye Fekri-ye Mashruteh-ye Mashrueh (Seyri dar Afkar va Mobarezat e Sayyid Abdolhossein e Lari). Tehran: Amir Kabir, 1363/1984.
(104) BadIa, Sayyid Hossein. "Kashf e Asrar va Zamineh-ye peydayesh e An" Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin: Ordibehesht 1369/ March: April 1990).
(105) Bahar, Malak Al Shu'ara. Tarikh e Ahzab e Siasi-ye Iran. 2 vols. Tehran: Jibi, 1357/1978 (vol. 1). Tehran: Amir Kabir, 1363/1984.
(106) Bakhash, Shaul. Iran, Monarchy, Bureaucracy and Reform under the Qalars, 1858: 1896. London: Ithaca Press, 1978.
(107) -----, The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution. New York: Basic Books, 1984.
(108) Baldwin, George. Planning and Development in Iran. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1967.
(109) Ball, Nicole, and Milton Leitenberg. "The Iranian Domestic Crisis: Foreign Policy Making and Foreign Policy Goals of the United States" Journal of South Asian and Middle Eastern Studies 2:3 (Spring 1979).
(110) Banani, Amin. The Modernization of Iran: 1921: 1941. Stanford:

Stanford University Press, 1961.
(111) Bani-Sadr, Abolhasan. "Barqarari-ye Fascism dar Iran Mosavi ast ba Enhedarn e Jameeh" Keyhan (17 Ordibehesht 1358/ 1979).
(112) -----, Bayaniyyeh-ye Jomhuri-ye Islami. Tehran: Imam, 1358/1979.
(113) -----, "Dar Islam Asas Kar ast nah Sarmayeh" Keyhan (12 Esfand 1357/1978).
(114) -----, "Dialectic e har Qodrat-talabi bar Mabna'-ye Hadaf ast" Keyhan (9 Farvardin 1358/1979).
(115) -----, The Fundamental Principles and Precepts of Islamic Government. Translated from the Persian by Mohammad R. Ghanoonparvar. Lexington, KY: Mazda Publishers, 1981.
(116) -----, Eqtesad e Towhidi. N.p.: N.p., 1357/1978.
(117) -----, Khianat beh Omid. N.p.: N.p., 1360/1981.
(118) -----, Kish e Shakhsiyyat. N.p.: N.p., 1355/1976.
(119) -----, Moqe'iyyat e Iran va Naqsh e Modarres. Vol. 1. N.p.: Modarres, 1356.
(120) -----, Movazeneh-ha. Tehran: Jahed, n.d.
(121) -----, Naft va Solteh. N.p.: Mosaddeq, 1356/1977.
(122) Bell, Richard, and W. M. Watt. Introduction to the Qur'an. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
(123) Berger, Peter L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Anchor Books, 1969.
(124) Bernard, Cheryl, and Zalman Khalilzad. "The Government of God": Iran's Islamic Republic. New York: Columbia University Press, 1984.
(125) Bharier, J. Economic Development of Iran, 1900: 1970. London: Oxford University Press, 1971.
(126) Bi-azar e Shirazi, Abdolkarim. "Binesh e Fiqhi e Imam dar Barkhord e ba Ruydad-ha-ye Novin e Jahan" Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin: Ordibehesht 1369/ March: April 1990).
(127) Bierstedt, Robert. Power and Progress: Essays on Sociological Theory. New York: McGraw-Hill, 1974.
(128) Bill, James A. The Eagle and the Lion: The Tragedy of American-Iranian Relations. New Haven: Yale University Press, 1988.
(129) -----, The Politics of Iran: Groups, Classes, and Modernization. Columbus, OH: Charles E. Merrill Publishing Co., 1972.
(130) -----, "Power and Religion in Revolutionary Iran" Middle East Journal 36:1 (Winter 1982).

(131) Bill, James A., and William Roger Louis, eds. Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil. Austin: University of Texas Press, 1988.
(132) Binder, Leonard. Iran: Political Development in a Changing Society. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1964.
(133) -----, Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
(134) Bosworth, C. E. The Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Handbook. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967.
(135) Browne, Edward G. The Persian Revolution of 1905: 1909. London: Frank Cass & Co., Ltd., 1966 [originally published 1910].
(136) -----, A Year Amongst the Persians. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.
(137) -----, A Literary History of Persia. 4 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1951: 1953.
(138) Bruce, Neil, ed. Terrorism and Political Violence: Global Perspectives. Boulder, CO: Westview Press, 1993.
(139) Bryner, Gary C. Bureaucratic Discretion: Law and Policy in Federal Regulatory Agencies. New York: Pergamon Press, 1987.
(140) Bulliet, Richard W. The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.
(141) -----, Islam: The View from the Edge. New York: Columbia University Press, 1994.
(142) -----, "The Political Utilization of Islam in the Iranian Revolution" In Shi'ism and Social Protest, edited by Nikki R. Keddie and Yann Richard. New Haven: Yale University Press, 1986.
(143) Bury, J. B. The Idea of Progress. New York: Dover Publications, 1932.
(144) Cammett, John M., and Mario Einaudi, eds. Antonio Gramsci: A Bibliography. New York: Garland, 1975.
(145) Chehabi, H. E. Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shah and Khomeini. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.
(146) Chubin, Shahram. Iran and the International System. London: Routledge, 1975.
(147) -----, Security in the Persian Gulf. London: International Institute for Strategic Studies, 1984.
(148) -----, The Iranian Revolution and the Middle East Crisis. London: International Institute for Strategic Studies, 1982.

(149) Clawson, Patrick, and Michael Rubin. Eternal Iran: Continuity and Chaos. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
(150) Cole, Juan Ricardo. Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture, and History of Shi'ite Islam. London: I. B. Tauris, 2002.
(151) Cottam, Richard W. Iran and the United States: A Cold War Case Study. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1988.
(152) -----, Nationalism in Iran. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1979.
(153) Curtis, Edward E. Islam in Black America: Identity, Liberation, and Difference in African-American Islamic Thought. Albany: State University of New York Press, 2002.
(154) Dabashi, Hamid. Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1989.
(155) -----, Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran. New York: New York University Press, 1993.
(156) Davani, Ali. Nahzat e Rohaniyyun e Iran. Tehran: Ittila<at, 1377/1998.
(157) Dekmejian, R. Hrair. Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1985.
(158) Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
(159) Devos, George, and Hiroshi Wagatsuma, eds. Heritage of Endurance: Family Patterns and Delinquency Formation in Japan. Berkeley: University of California Press, 1984.
(160) Diba, Farhad. Mohammad Mossadegh: A Political Biography. London: Croom Helm, 1986.
(161) Donohue, John J., and John L. Esposito, eds. Islam in Transition: Muslim Perspectives. New York: Oxford University Press, 1982.
(162) Dorman, William A. The U.S. Press and Iran: Foreign Policy and the Journalism of Deference. Berkeley: University of California Press, 1987.
(163) Elwell-Sutton, L. P. Modern Iran. London: George Routledge and Sons, 1941.
(164) Enayat, Hamid. Modern Islamic Political Thought. London: Macmillan; Austin: University of Texas Press, 1982.
(165) Esposito, John L., ed. The Iranian Revolution: Its Global Impact. Mi-

ami: Florida International University Press, 1990.
(166) -----, Voices of Resurgent Islam. New York: Oxford University Press, 1983. Fallaci, Oriana. Interview with History. Boston: Houghton Mifflin Company, 1977.
(167) Fateh, Mostafa'. Panah sal Naft. Tehran: Kavosh, n.d.
(168) Fathi, Asghar. "Role of the Traditional Leader in the Modernization of Iran, 1890: 1910" International Journal of Middle East Studies 10:1 (February 1980).
(169) Fazel, Mojtaba'. "Shareh e Shari'at e Islam" Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin: Ordibehesht 1369/March: April 1990).
(170) Fernea, Elizabeth Warnock. Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village. New York: Anchor Books, 1965.
(171) Ferrarotti, Franco. "The Paradox of the Sacred" International Journal of Sociology 14:2 (Summer 1984).
(172) Ferrier, R. W. The History of the British Petroleum Company. Vol. 1: The Devel-oping Years, 1901: 1932. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
(173) Fischer, Michael M. J. Iran: From Religious Dispute to Revolution. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
(174) Fischer, Michael M. J., and Mehdi Abedi. Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.
(175) Forbis, William H. Fall of the Peacock Throne: The Story of Iran. New York: Harper & Row, 1980.
(176) Frankfurt, Henri. Kingship and the Gods. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
(177) Fukuyama, Francis. "The End of History?» The National Interest 16 (Summer 1989).
(178) Gasiorowski, Mark. "The 1953 Coup d'Etat in Iran" International Journal of Middle East Studies 19:3 (August 1987).
(179) Gatje, Helmut. The Qur'an and Its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations. Berkeley: University of California Press, 1976.
(180) Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.
(181) Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books, 1983.

(182) Gellner, E. Muslim Society. New York: Cambridge University Press, 1981. Gerth, Hans. "Speier's Critique of Karl Mannheim" State, Culture and Society 1:3 (Spring 1985).
(183) Al-Ghanushi, Rashid. "Imam Khomeini va Rahbari-ye Nehzat-ha-ye Islami-ye MO'aser e Jahan" Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin: Ordibe-hesht 1369/March: AprII 1990).
(184) Gibb, H. A. R., and J. M. Kramers, eds. Shorter Encyclopaedia of Islam. Ithaca: Cornell University Press, 1953.
(185) Gide, Andre. Bazgasht e Az Shoravi. Translated by Jalal AI e Ahmad. Tehran: Amir Kabir, 135611977.
(186) Gobel, Karl-Heinrich. Moderne schiitische politik und Staatsidee. Schriften des Deutschen Orient-Instituts. Opladen: Leske Verlag, Budrich, 1984.
(187) Graham, R. Iran: The Illusion of Power. London: Croom Helm, 1978; New York: St. Martin's Press, 1979.
(188) Green, Jerrold D. Revolution in Iran: The Politics of Countermobilization. New York: Praeger, 1982.
(189) Grisoni, D. A., compo and ed. "Levi-Strauss en 33 Mots" Magazine litteraire 223 (October 1985).
(190) Grousset, Rene. La Face de I'Asie. Paris: Payot, 1955.
(191) Habermas, Jurgen. Legitimation Crisis. Boston, MA: Beacon Press, 1973.
(192) Haddad, Yvonne Yazbeck. Contemporary Islam and the Challenge of History. Albany: State University of New York Press, 1982.
(193) -----, "The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb" The Middle East Journal 37:1 (Winter 1983).
(194) Ha'eri, Abdolhadi. Shi'ism and Constitutionalism in Iran: A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics. Leiden: E. J. Brill, 1977.
(195) -----, Tashayyo' va Mashrutiyyat dar Iran. Tehran: Amir Kabir, 1364/1985.
(196) Hakimi, Muhammad Reza. Tafsir e Aftab: Negareshi beh Resalat e Islam va Ha-masah-ye Insan dar Rahbari-ye Imam Khomeini. Tehran: Daftar e Nashr e Farhang e Islami, 135711978.
(197) Halliday, Fred. Iran: Dictatorship and Development. London and New York: Penguin, 1979.
(198) Halliday, Fred, and Hamza Alavi, eds. State and Ideology in the Mid-

dle East and Pakistan. New York: Monthly Review Press, 1988.
(199) Al-Harrani, Ibn Shu'bah. Tuhaf Al Uqul. Beirut: N.p., 1974. Hasan-zadeh Amoli, Hasan. "All amah Tabataba'i dar Manzareh-ye Erfan e Nazari va Amali" Keyhan e Andisheh 26 (Mehr: Aban 1368/0ctober: November 1989).
(200) Heidegger, Martin. The Question of Being. Translated by William Kluback and Jean T. Wilde. Boston: Twayne, 1958.
(201) Heikal, Mohamed. Iran: The Untold Story. New York: Pantheon Books, 1981.
(202) The Return of the Ayatollah. London: Andre Deutsch Limited, 1981. Helms, Cynthia. An Ambassador's Wife in Iran. New York: Dodd, Mead & Co., 1981.
(203) Hetherington, Norris. "Industrialization and Revolution in Iran: Forced Progress or Unmet Expectations" Middle East Journal 36:3 (Summer 1983).
(204) Al-Hilli, Muhaqqiq. Sharayi' ai-Islam. Tehran: llmiyyah Islamiyyah, 1958.
(205) Hillmann, Michael C. Iranian Culture: A Persianist View. Lanham, MD: University Press of America, 1990.
(206) Hiro, Dilip. Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism. New York: Rou-tledge, 1989.
(207) -----, Iran under the Ayatollahs. Boston, MA: Routledge and Kegan Paul, 1985. Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
(208) Homayun, Daryush. Diruz va Farda: Seh Goftar dar Bareh-ye Iran e Enqelabi. N.p.: N.p., 1981.
(209) Hoogland, Eric. Land and Revolution in Iran, /960-1980. Austin: University of Texas Press, 1982.
(210) Hoogland, Eric, and William Royce. "The Shi'i Clergy of Iran and the Conception of an Islamic State" State, Culture, and Society 1:3 (Spring 1985).
(211) Hosseini-ye Qa'em-maqami, Sayyid Abbas. "Qur'an va Erfan az Manzareh-ye Imam" Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin-Ordibehesht 1369/March-April 1990).
(212) Hosseini-ye Tehrani, Sayyid Muhammad Hossein. Mehr e Taban N.p.: Entesharat e Bager Al Olum, n.d Hoveyda, Fereydoun. La Chute du Shah. Paris: Editions Duchet/Chastel, 1979.

(213) Hughes, Everett C. The Sociological Eye: Selected Papers. New York: Aldine-Atherton, 1971.
(214) Hughes, H. Stuart. Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890: 1930. New York: Vintage Books, 1958.
(215) Hunter, Shireen T. “Iran and the Spread of Revolutionary Islam” Third World Quarterly 10:2 (April 1988).
(216) -----, ed. The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1988.
(217) Huyser, Robert E. Mission to Tehran. New York: Harper & Row, 1986.
(218) Inlow, E. Burke. Shahanshah: The Monarchy of Iran. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.
(219) Issawi, C. The Economic History of Iran 1800/914. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
(220) Izadi, Mostafa'. Faqih e Aliqadr. 2 vols. Tehran: Sorush, 1361-6611982-87.
(221) Izadi, Mostafa', and Qasim Meskub, eds. Did-gah e Towhidi. Vol. 1. Tehran: Daftar e Nashr e Farhang e Islami, 1356/1977.
(222) Jabbari, Ahmad, and Robert Olsen, eds. Iran: Essays on a Revolution in the Making. Lexington, KY: Mazda Publishers, 1981.
(223) Al-Jadili, Muhammad Abd aI-Rahman. Nazarat Hadithah fi Al Tafsir. Beirut: N.p., 1963.
(224) Ja'fari, Sayyid Muhammad Mehdi, trans. and ed. Nehzat e Bidar-gari dar Jahan e Islam. Tehran: N.p., 136211983.
(225) Jalali, Sadeq. Bar Zedd e Este'mar. Tehran: Elmi, 135211973.
(226) Javanshir, F. M., ed. with an Introduction. Hamasah-ye 23 Tir: Gusheh-'i az Mobarezat e Kargaran e Naft e Khuzestan. N.p.: Hezb e Tudeh, 1359/1980.
(227) Jazani, Bizhan. Capitalism and Revolution in Iran: Selected Writings of Bizhan Jazani. London: Zed Press, 1980.
(228) -----, Jonbesh e Zedd e Este'mari. N.p.: N.p., 134611967.
(229) -----, Nabard ba Dictatory. Tehran: Chaman, 1357/1978.
(230) Ta'rikh e si Saleh-ye Iran. Tehran: N.p., 135711978.
(231) Jenati, Muhammad Ibrahim. “Feqh e Ejtehadi va Eslah e Howzeh-ha az Did-gah e Imam Khomeini” Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin: Ordibehesht 1369/ March: April 1990).
(232) Joyce, James. A Portrait of the Artist as a Young Man. New York: Pen-

guin Books, 1964.
(233) Jiinger, Ernst. Uber die Linie. Frankfurt: Klostermann, 1958.
(234) -----, Ubur az Khat. Translated by Mahmud Human and Jalal AI e Ahmad. Tehran: N.p., 1346/1967.
(235) Kapuscinski, Ryszard. Shah of Shahs. New York: Hellen and Kurt Wolff Books, 1982.
(236) Karpat, Kemal, ed. Political and Social Thought in the Contemporary Middle East. New York: Praeger, 1968.
(237) Kasravi, Ahmad. Emruz Chareh Chist? Tehran: Chapak, 1357/1978.
(238) -----, Sarnevesht e Iran Cheh Khahad Bud? Tehran: Chapak, 1357/1978.
(239) Katouzian, Homa. Musaddiq and the Struggle for Power in Iran. London: I. B. Tauris Co., Ltd., 1990.
(240) -----, "Nationalist Trends in Iran, 1921: 1926" International Journal of Middle East Studies 10 (1979).
(241) -----, The Political Economy of Modern Iran: Despotism and Pseudo-Modernism, 1926: 1979. New York: New York University Press, 1981.
(242) -----, ed. with an Introduction. Khaterat e Siasi-ye Khalil Maleki. N.p.: N.p., 1360/1981.
(243) Kazemi, Farhad. Politics and Culture in Iran. Ann Arbor: Institute for Social Research, University of Michigan, 1988.
(244) -----, Poverty and Revolution in Iran. New York: New York University Press, 1980.
(245) -----, "State and Society in the Ideology of the Devotees of Islam" State, Culture, and Society 1:3 (Spring 1985).
(246) Keddie, Nikki R. "Iranian Revolutions in Comparative Perspective" The American Historical Review 88:3 (June 1983).
(247) -----, An Islamic Response to Imperialism: The Political and Religious Writings of Jamal-ai-Din Al Afghani. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983.
(248) -----, "Is There a Middle East?» International Journal of Middle East Studies 4 (1973).
(249) -----, "The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran" Past and Present 34 (1966).
(250) -----, Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protests of 1891: 1892. London: Frank Cass, 1966.
(251) -----, Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran.

New Haven: Yale University Press, 1981.
(252) -----, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran" In Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1972.
(253) -----, ed. Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution. New Haven: Yale University Press, 1982.
(254) -----, ed. Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500. Berkeley: University of California Press, 1972.
(255) Keddie, Nikki R., and Michael E. Bonine, eds. Continuity and Change in Modern Iran. Albany: State University of New York Press, 1981.
(256) Keddie, Nikki R., and Mark J. Gasiorowski, eds. Neither East nor West: Iran, the Soviet Union, and the United States. New Haven: Yale University Press, 1990.
(257) -----, Mobarezeh ba Nafs ya Jehad e Akbar. Tehran: Amir Kabir, 1357/1978.
(258) Mobarezeh bah Nafs ya Jehad e Akbar. Tehran: Entesharat e Payam e Azadi, n.d.
(259) -----, Naqsh e Ruhaniyyat dar Islam. Qom: Entesharat e Dar Al Fekr, n.d.
(260) -----, Parvaz dar Malakut (Moshtamel e bar Adab Al Salat). Edited by Sayyid Ahmad Fahri. Vol. 1. Tehran: Nehzat e Zanan e Mosalman, 1359/1980.
(261) -----, Payam e Hazrat e Imam Khomeini beh Monasebat e Eftetah e Dovvomin Dowreh-ye Males e Shora-ye Islami. Tehran: Ravabet e Omumi-ye Majles e Shora-ye Islami, 1363/1984.
(262) -----, Rah-tusheh-ha-ye Pasdar. Tehran: Daftar e Siasi-ye Pasdaran e Enqelabi-ye Islami, 1361/1982.
(263) -----, Resaleh-ye Ahkam. Tehran: Entesharat e Isma'ilian, n.d.
(264) -----, Resaleh-ye Novin. Translated and edited by Abdolkarim Biazar e Shirazi. 2 vols. Tehran: Mo'aseseh-ye Anjam e Ketab, 1363: 1364/ 1984: 1985.
(265) -----, Resaleh-ye Towzih Al Masa'il. Tehran: Vezarat e Farhang va Ershad e Islami, 1367/1988.
(266) -----, Sabu-ye Eshq: Ghazal-ha-ye Arefaneh-ye Hazrat e Imam Khomeini. Tehran: Sorush, 1368/1989.
(267) -----, Sahifeh-ye Enqelab: Vasiyyat-nameh-ye Siasi-Elahi-ye Rahbar e Kabir e Enqelab e Islami va Bonyan-gozar e Jomhuri-ye Islami-ye Iran

Hazrat e Ayatollah Al Ozma' Imam Khomeini Qaddasa Sirrahu. Tehran: Vezarat e Farhang va Ershad e Islami, 1368/1989.
(268) -----, Sahifeh-ye Nur. Introduction by Sayyid Ali Khamenei. 16 vols. Tehran: Markaz e Madarek e Farhangi-ye Enqelab e Islami, 1361/1982.
(269) -----, Sharh Du'a Sahar. Translated by Sayyid Ahmad Fahri. Tehran: Markaz e Entesharat e Elmi va Farhangi, 1363/1984.
(270) -----, Seda va Sima dar Kalam e Imam Khomeini. Tehran: Sorush, 1363/1984.
(271) -----, Tahrir Al Wasilah. 2 vols. Beirut: Dar Al Muntazir (Damascus: Sifarah Al Jumhuriyyah Al Islamiyyah Al Iraniyyah), 1405/1985.
(272) -----, Velayat e Faqih (Hokumat e Islami). Tehran: Amir Kabir, 1357/1978.
(273) Khurasani, Muhammad Va'ez-Zadeh. "Seyri dar Zendegi-ye Elmi va Enqelabi-ye Ostad e Shahid Morteza Motahhari" In Abdolkarim Sorush, ed., Yadnameh-ye Ostad e Shahid Morteza Motahhari. Tehran: Sazeman e Entesharat va Amuzesh e Enqelab e Islami, 1360/1981.
(274) Khorramshahi, Baha' ai-Din. Tafsir va Tafasir e Jadid. Tehran: N.p., 1985.
(275) Korterpeter, C. Max, ed. Oil and the Economic Geography of the Middle East and North Africa: Studies by Alexander Melamid. Princeton, NJ: The Darwin Press, Inc., 1991.
(276) Kritzman, Lawrence D., ed. Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture, Interviews and Other Writings, 1977: 1984. New York: Routledge, 1988.
(277) Kuran, Timur. "Behavioral Norms in the Islamic Doctrine of Economics: A Critique" Journal of Economic Behavior and Organization 4 (1983).
(278) Ladjevardi, Habib. Labor Unions and Autocracy in Iran. Syracuse: Syracuse University Press, 1985.
(279) Lambton, A. K. S. "Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centuries A.D" Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies 26 (1988).
(280) Lambton, A. K. S. "A Reconsideration of the Position of the Marja' Al Taqlid and the Religious Institution" Studia Islamica 20 (1964).
(281) -----, "Some New Trends in Islamic Political Thought in Late 18th and Early 19th Century Persia" Studia Islamica 39 (1973).
(282) Laqueur, Walter. "Why the Shah Fell" Commentary 67:3 (March

1979).
(283) Ledeen, Michael, and William Lewis. Debacle: The American Failure in Iran. New York: Knopf, 1982.
(284) Lenczowski, George. "The Arc of Crisis: Its Central Sector" Foreign Affairs 57:4 (Spring 1979).
(285) -----, ed. Iran under the Pahlavis. Stanford: Hoover Institution Press, 1978.
(286) Lerman, Eran. "Mawdudi's Concept of Islam" Middle Eastern Studies 17:4 (1981).
(287) Lesani, Abolfazl. Tala-ye Siah ya Bala-ye Iran. Tehran: Amir Kabir, 1357/1978.
(288) Levi-Strauss, Claude. Myth and meaning. New York: Schocken Books, 1979.
(289) Lewis, Bernard. The Political Language of Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
(290) Lewis, Flora. "The Return of History" SAIS Review: A Journal of International Affairs 10:2 (Summer: Fall 1990).
(291) Lonney, Robert. Economic Origins of the Iranian Revolution. New York: Pergamon Press, 1982.
(292) Madani, Jalal ai-Din. Ta'rikh e Siasi e Mo'aser e Iran. [Qom?]: Entesharat e Islami, 1361/1983.
(293) Madelung, Wilfred. "Authority in Twelver Shi'ism in the Absence of the Imam" In George Makdisi et al., eds., La Notion d'Authorite au Moyen Age: Islam, Byzance, occident. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.
(294) -----, Religious Trends in Early Islamic Iran. Bibliotheca Persica. Albany: State University of New York Press, 1988.
(295) Mannheim, Karl. Ideology and Utopia. Translated by Louis Worth and Edward Shils. New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1936.
(296) Ma'rifat, Muhammad Hadi. "Vaqe'-negari dar Binesh e Feqhi-ye Imam Khomeini" Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin: Ordibehesht 1369/ March: April 1990).
(297) Martin, Vanessa. Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906. London: I. B. Tauris & Co., Ltd., 1989.
(298) Ma'rufi, Fatemah Al Sadat, ed. Zendegi-nameh-ye Imam Khomeini. Tehran: Entesharat e Rah e Imam, 1362/1983.
(299) Marx, Karl. The Poverty of Philosophy. With an Introduction by

Frederick Engels. New York: International Publishers, (1963).
(300) Marx, Karl, and Fredrich Engels. The German Ideology. Edited with an Introduction by C. A. Arthur. New York: International Publishers, 1970.
(301) Massignon, Louis. The Passion of Al Hallaj: Mystic and Martyr of Islam. Translated by Herbert Mason. Princeton: Princeton University Press, 1982.
(302) -----, Salman e Pak. Edited and translated by Ali Shari'ati. Tehran: Entesharat e Alburz, 2536/1977.
(303) Mauss, Marcel. Sociology and Psychology. Translated by Ben Brewster. Boston, MA: Routledge & Kegan Paul, 1979.
(304) Mazlish, Bruce. "The Hidden Khomeini" New York 24 (December 1979).
(305) -----, "Khomeini as a Revolutionary Leader" Paper presented at the Conference on the Comparative Study of the Iranian Revolution, Harvard University, 19: 20 January 1989.
(306) -----, The Revolutionary Ascetic: Evolution of a Political Type. New York: McGraw-Hill, 1976.
(307) Mazlumi, Rajab Ali. Tafsir e Shi'eh. Tehran: N.p., 1983.
(308) McNeill, John T. The History and Character of Calvinism. New York: Oxford University Press, 1954.
(309) Mead, George Herbert. Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Edited and with an Introduction by Charles W. Morris. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
(310) Menashri, David. Iran: A Decade of War and Revolution. New York: Holmes and Meier, 1990.
(311) -----, "Shi'ite Leadership: In the Shadow of Conflicting Ideologies" Iranian Studies 13:1-4 (1980).
(312) Merad, Ali. "The Ideologization of Islam in the Contemporary Muslim World" In Islam and Power, edited by Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki. London: Croom Helm, 1981.
(313) Merton, Robert K. Social Theory and Social Structure. New York: The Free Press, 1968.
(314) Meskub, Shahrokh. Meliyyat va Zaban. [Paris]: Entesharat e Ferdowsi, 1981.
(315) Milani, Mohsen M. The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic. Boulder, CO: Westview Press, 1988.
(316) Minovi, Mojtaba'. "Avvalin Karevan e Ma'refat" In Ta'rikh va Far-

hang. Tehran: Kharazmi, 1352/1973.
(317) Mishkat Al Dini, Abdolhossein. Nazari beh Falsafeh-ye Sadr Al Din Shirazi. Tehran: N.p., 1982.
(318) Modarressi, Hossein. An Introduction to Shi'i Law. London: Ithaca Press, 1984.
(319) -----, "The Just Ruler or the Guardian Jurist: An Attempt to Link Two Different Shi'ite Concepts" Journal of the American Oriental Society 111:3 (July: September 1991).
(320) Moggridge, Donald E. John Maynard Keynes. New York: Praeger Books, 1976.
(321) Mojtahed e Shabastari, Muhammad. "Dianat va Siasat" Keyhan e Farhangi 7:2, Serial No. 74 (May 1990).
(322) Momen, Moojan. An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism. New Haven: Yale University Press, 1985.
(323) Mommsen, Wolfgang J. The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber. New York: Harper Torchbooks, 1974.
(324) -----, The Political and Social Theory of Max Weber: Collected Essays. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
(325) Mongin, Olivier, and Olivier Roy, eds. Islam, le grand malentendu. Paris: Autrement, 1927.
(326) Montazeri, Hossein-Ali. Dirasat fi Vilayah Al Faqih: Fiqh Al Dawlah Al Islamiyyah. 2 vols. Beirut: Al Dar Al Islamiyyah li Al Tiba'ah wa Al Nashr wa Al Tawzi', 1409/1988.
(327) Mortimer, Edward. Faith and Power: The Politics of Islam. New York: Vintage, 1982.
(328) Mosaddeq, Mohammad. Khaterat va Ta'allomat e Mosaddeq. Edited by Iraj Afshar, with an Introduction by Gholam Hossein Mosaddeq. Tehran: Elmi, 1365/1986.
(329) -----, Musaddiq's Memoirs. Edited with an Introduction by Homa Katouzian. London: Jebhe, National Movement of Iran, 1988.
(330) Motahhari, Morteza. Akhlaq e Jensi dar Islam va Jahan e Charb. Qom: Sadra, n.d.
(331) -----, Ashna'i ba Olum e Islami: Manteq va Falsafeh. Qom: Sadra, 1358/1979.
(332) -----,Bar-rasi-yeFeqhiMas'aleh-yeBimah.Tehran:Miqat,1361/1982.
-----, Bist Coftar. Qom: Sadra, 1358/1979.
(333) -----, Dastan e Rastan. 2 vols. Qom: Sadra, 1364/1985.

(334) -----, Ehya'-ye Tafkkor e Islami. Qom: Daftar e Entesharat e Islami, 1361/1982.
(335) -----, Elal e Cerayesh beh Maddi-gari (beh Zamimeh-ye) Materialism dar Iran. Qom: Sadra, 1357/1978.
(336) -----, Fundamentals of Islamic Thought. Introduction by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press, 1985.
(337) -----, Coftari dar bareh-ye Jomhuri-ye Islami. Tehran: Hezb e Jomhuri-ye Islami, 1361/1982.
(338) -----, Hamaseh-ye Hosseini. 2 vols. Qom: Sadra, 1361/1982.
(339) -----, Haq va Batel (beh Zamimeh-ye) Ehya'-ye Tafakkor e Islami. Qom: Sadra, 1365/1986.
(340) -----, Hejrat va Jehad. Tehran: Daftar e Markazi-ye Hezb e Jomhuri-ye Islami, 1360/1981.
(341) -----, Imamat va Rahbari. Tehran: Sadra, 1364/1985.
(342) -----, Imdad-ha-ye Cheybi dar Zendegi-ye Bashar (beh Zamimeh-ye) Chahar Maqaleh-ye digar. Qom: Sadra, 1354/1975.
(343) -----, Insan va Iman, Insan dar Qur'an, Zendegi-ye Javid. Qom: Sadra, n.d.
(344) -----, Islam va Moqtaziat e Zaman. Vol. 1. Qom: Sadra, 1365/1986.
(345) -----, Jahan-bini-ye Towhidi. 2 vols. Qom: Sadra, n.d.
(346) -----, Jazebeh va Dafe'eh-ye Ali. Qom: Sadra, 1365/1986.
(347) -----, Khadamat e Motaqabel e Islam va Iran. Qom: Sadra, 1362/1983.
(348) -----, Moqaddameh-'i bar Jahanbini-ye Islami. Qom: Sadra, n.d.
(349) -----, Naqdi bar Marxism. Qom: Sadra, 1363/1984.
(350) -----, Nehzat-ha-ye Islami dar Sad Saleh-ye Akhir. Qom: Daftar e Entesharat e Islami, 1365/1986.
(351) Nezam e Hoquq e Zan dar Islam. Tehran: Daftar e Nashr e Farhang e Islami, 1353/1974.
(352) -----, Piramun e Enqelab e Islami. Qom: Sadra, n.d.
(353) -----, Qiam va Enqelab e Mehdi, Shahid, Insan va Sar-nevesht. Qom: Sadra, 1361/1982.
(354) -----, Rahbari-ye Nasl e Javan. Tehran: Kanun e Khadamat e Farhangi-ye Alast, 1361/1982.
(355) -----, Seyri dar Nahj Al Balaghah. Qom: Sadra, 1354/1975.
(356) -----, Sharh e Manzumeh. 2 vols. Tehran: Hekmat, 1360/1981.
(357) -----, Shesh Maqaleh. Qom: Sadra, 1363/1984.
(358) -----, Sireh-ye Nabavi. Tehran: Sadra, 1361/1982.

(359) -----, Takamol e Ejtema'i-ye Insan (beh Zamimeh-ye) Hadaf e Zendegi. Qom: Sadra, n.d.
(360) Az Shaykh Al Ta'ifah. Mazaya va Khadamat e Marhum Ayatollah Borujerdi. Qom: Sadra, 1365/1986.
(361) -----, Ta'/im va Tarbiat dar Islam. Tehran: Al Zahra', 1362/1983.
(362) -----, Tamasha-gah e Raz: Mabahethi Piramun e Shenakht e Vaqe'i-ye Hafez. Qom: Sadra, 1359/1980.
(363) -----, Vahy va Nobovvat. Qom: Daftar e Entesharat e Islami, n.d.
(364) -----, Vala'-ha va Velayat-ha. Tehran: Entesharat e Islami, 1362/1983.
(365) Mottahedeh, Roy P. The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran. New York: Pantheon Books, 1985.
(366) Mozaffari, Mehdi. Authority in Islam: From Muhammad to Khomeini. Armonk, NY: M. E. Sharpe, Inc., 1987.
(367) Mughniyah, Muhammad Jawad. Al Khumayni wa'l-dawlah Al Islmaiyah. Beirut: N.p., 1979.
(368) Munson, Henry, Jr. Islam and Revolution in the Middle East. New Haven: Yale University Press, 1988.
(369) Na'ini, Shaykh Muhammad Hossein. Tanbih Al Ummah va Tanzih Al Millah: ya Hokumat az Nazar e Islam. Introduction and Explanatory Notes by Sayyid Mahmud Taleqani. Tehran: Sherkat e Sahami Enteshar, 1334/1955.
(370) Naipaul, V. S. Among the Believers. New York: Vintage Books, 1981.
(371) Najmabadi, Afsaneh. "Iran's Turn to Islam: From Modernism to a Moral Order" The Middle East Journal 41:2 (Spring 1987).
(372) Naraqi, Molla Ahmad. Awa'id Al Ayyam. Tehran: Basirati Publisher, n.d.
(373) Al-Nasa'i, Al Hafiz Abi Abd Al Rahman ibn Shu'ayb. Khasa'is Al Imam Amir Al Mu'minin. Beirut: N.p., n.d.
(374) Nasafi, Aziz. Kitab Al Insan Al Kamil. Tehran: Institut Francais d'Iranologie de Tehran, 1362/1983.
(375) Nasr, Seyyed Hossein. Sadr Al Din Shirazi & His Transcendent Theosophy. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.
(376) Nasr, Seyyed Hossein, Hamid Dabashi, and Seyyed Vali Reza Nasr, eds. Expectation of the Millennium: Shi'ism in History. Albany: State University of New York Press, 1989.
(377) -----, Shi'ism: Doctrines, Thought, and Spirituality. Albany: State University of New York Press, 1988.

(378) Nava'i, A. H. Fath e Tehran: Gusheh-ha-'i az Tarikh e Mashrutiyyat. Tehran: Babak, 1357/1978.
(379) Navvab e Yusof-zadah-ye Afghani, Muhammad. “Baztab e Nehzat e Imam dar Harekat e Islami-ye Afghanistan” Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin: Ordibehesht 1369/March: April 1990).
(380) Neisser, Hans. On the Sociology of Knowledge. New York: James H. Heineman, Inc., 1965.
(381) Neske, Günther, and Emil Kettering, eds. Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers. Introduction by Karsten Harries; translated by Lisa Harries. New York: Paragon House, 1990.
(382) Nezhad-Salim, Rahim. “Jelveh-ye Eshq dar Ghazal-ha-ye Imam” Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin: Ordibehesht 1369/ March: April 1990).
(383) Nobari, Ali-Reza. Iran Erupts. Stanford, CA: Iran-America Documentation Group, 1978.
(384) Nore, Petter, and Terisa Turner, eds. Oil and Class Struggle. London: Zed, 1980.
(385) Norton, Augustus Richard. Amal and the Shi'a: Struggle for the Soul of Lebanon. Austin: University of Texas Press, 1987.
(386) Oestereicher, Emil. “Politics, Class and the Socially Unattached Intellectuals: A Re-Examination of Mannheim's Thesis” State, Culture and Society 1:3 (Spring 1985).
(387) Olmstead, Albert T. History of the Persian Empire. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
(388) Ostadi, Reza. “Ketab-ha va Athar e Elmi-ye Imam Khomeini” Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin: Ordibehesht 1369/ March: April 1990).
(389) Pahlavi, Ashraf. Faces in a Mirror: Memoirs from Exile. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1980.
(390) Pahlavi, Mohammad Reza. Answer to History. New York: Stein and Day, 1980.
(391) -----, Mission for My Country. London: Hutchinson, 1961.
(392) -----, Pasokh beh Tarikh. Paris: Imprimerie Aubin, 1980.
(393) Parham, Mehdi. Farhang e Sokut. Tehran: N.p., 1357/1978.
(394) Parham, Sirus. Enqelab e Iran va Mabani-ye Rahbari-ye Imam Khomeini. Tehran: Amir Kabir, 1357/1978.
(395) Parsa, Misagh. Social Origins of the Iranian Revolution. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989.
(396) Parsons, Anthony. The Pride and the Fall: Iran 1974-1979. London:

Jonathan Cape, 1984.
(397) Parsons, Talcott. Essays in Sociological Theory Pure and Applied. Glencoe: The Free Press, 1949.
(398) Pasaran, M. H. “The System of Development in Pre- and Post-Revolutionary Iran” International Journal of Middle East Studies 14:4 (November 1982).
(399) Payandeh, Abolqasem, ed. Seh Nameh az Peyghambar. Tehran: Javidan, n.d.
(400) Pickthall, Marmaduke, trans. The Glorious Koran. London: George Allen & Unwin, 1976.
(401) Piscatori, James P., ed. Islam in the Political Process. New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
(402) Qanun e Asasi-ye Jomhuri-ye Islami-ye Iran. Qom: Daftar e Entesharat e Islami, 1362/1983.
(403) Qomi, Hajj Shaykh Abbas. Sainah Al Bahar. Tehran: N.p., n.d.
(404) Rahimi, Mostafa'. Osul e Hokumat e Jomhuri. Tehran: Amir Kabir, 1358/1979.
(405) Rahman, Fazlur. Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
(406) -----, The Philosophy of Mulla Sadra. Albany: State University of New York Press, 1975.
(407) Rajaee, Farhang. Islamic Values and World Views: Khomayni on Man, the State and International Politics. Lanham, MD: University Press of America, 1983.
(408) Ramazani, Rouhollah K. “The Autonomous Republics of Azerbaijan and Kurdistan: Their Rise and Fall” In the Anatomy of Communist Takeovers, edited by Thomas T. Hammond. New Haven: Yale University Press, 1975.
(409) -----, Iran's Foreign Policy: A Study of Foreign Policy in Modernizing Nations. Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1975.
(410) -----, Revolutionary Iran: Challenge and Response in the Middle East. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1986.
(411) -----, The United States and Iran: The Patterns of Influence. New York: Praeger, 1982.
(412) -----, “Who Lost America: The Case of Iran” Middle East Journal 36 (Winter 1982).
(413) Razavi, Hossein, and Firouz Vakili. The Political Environment of

Economic Planning in Iran, 1971: 1983: From Monarchy to Islamic Republic. Boulder, CO, and London: Westview Press, 1984.
(414) Razi, G. Hossein. "Legitimacy, Religion, and Nationalism in the Middle East" American Political Science Review 84:1 (March 1990).
(415) Ricoeur, Paul. History and Truth. Evanston: Northwestern University Press, 1965.
(416) -----, Lectures on Ideology and Utopia. Edited by George H. Taylor. New York: Columbia University Press, 1986.
(417) Rieff, Philip. Fellow Teachers. New York: Delta Books, 1972.
(418) -----, Fellow Teachers: Of Culture and Its Second Death. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
(419) -----, Freud: The Mind of the Moralist. Chicago: University of Chicago Press, 1959.
(420) -----, "Toward a Theory of Culture: With Special Reference to the Psychoanalytic Case" In Imagination and Precision in the Social Sciences, Essays in Memory of Peter Nettl, edited by T. J. Nossiter, A. H. Hanson, and Stein Rokkan. London: Faber & Faber, 1972.
(421) -----, The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud. London: Charto and Windus, 1966.
(422) -----, ed. On Intellectuals: Theoretical Studies, Case Studies. Garden City, NY: Doubleday, 1969.
(423) Robbins, Thomas, and Roland Robertson, eds. Church-State Relations: Tensions and Transitions. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987.
(424) Rodinson, Maxime. Islam and Capitalism. Translated by Brian Pearce. Austin: University of Texas Press, 1966.
(425) -----, Marxism and the Muslim World. New York: Monthly Review Press, 1981.
(426) Roosevelt, Kermit. Counter Coup: The Struggle for the Control of Iran. New York: McGraw-Hill, 1979.
(427) Rose, Gregory F. "The Post-Revolutionary Purge of Iran's Armed Forces: A Revisionist Assessment" Iranian Studies 17:2-3 (1984).
(428) Rosen, Bary M., ed. Iran since the Revolution. New York: Brooklyn College Program on Society in Change, 1985.
(429) Rouleau, Eric. "Khomeini's Iran" Foreign Affairs 59:1 (Fall 1980).
(430) Rubin, Barry. Paved with Good Intentions: The American Experience in Iran. London and New York: Oxford University Press, 1980.

(431) Ruhani, Fo'ad. San'at e Naft e Iran: Bist Sal Pas az Melli Shodan. Tehran: N.p., 2536/1356/1977.
(432) -----, Ta'rikh e Melli Shodan e Naft e Iran. Tehran: Jibi, 1353/1974.
(433) Ruhani (Ziarati), Sayyid Hamid. Bar-rasi va Tahlili az Nehzat e Imam Khomeini. 2 vols.
(434) Rumi, Maulana Jalal Al Din. The Mathnawi. Edited and translated by Reynold A. Nicholson. 6 vols. London: Luzac, 1982.
(435) Ruzegar e Now (monthly journal), Serial No. 89, Tir 1368/June-July 1989.
(436) Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism. Albany: State University of New York Press, 1981.
(437) -----, The Just Ruler (al-sultan Al ‹adil) in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence. Oxford: Oxford University Press, 1988.
(438) Sadr, Hasan. Defa' e Doktor Mosaddeq az Naft dar Zendan e Zerehi. Tehran: Amir Kabir, 1357/1978.
(439) Sadra, Molla. Asrar Al Ayat. Tehran: N.p., 1984.
(440) -----, Al-Shawahid Al Rububiyyah fi Al Manahij Al Sulukiyyah. Edited, annotated, with an Introduction by Sayyid Jalaloddin Ashtiani. Tehran: Markaz e Nashr e Daneshgahi, 1360/1981 (1346/1967).
(441) -----, The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra. Translated and annotated by James Winston Morris. Princeton: Princeton University Press, 1981.
(442) Sadri, Mahmoud, and Ahmad Sadri. “The Mantle of the Prophet: A Critical Post-script” State, Culture, and Society 1:3 (Spring 1985).
(443) Al-Sahar, Abd Al Hamid Jawdah. Abu Dharr Ghifari: Khoda-Parast e Socialist. Translated and revised by Ali Shari'ati. Tehran: Nashr e Shahadat, 1337/1958.
(444) -----, Abu Dharr Ghifari: Mardi az Rabdhah. Translated by Ali Shari'ati. Tehran: N.p., 1356/1977.
(445) Saheb-Ekhtiari, Behruz. “Aql va Eshq dar Adab va Erfan e Farsi” Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin: Ordibehesht 1369/ March: April 1990).
(446) Sahebi, Muhammad Javad. “Falsafeh-ye Siyasi az Did-gah e Allamah Tabataba'i” Keyhan e Andisheh 26 (Mehr: Ahan 1368/ October: November 1989).
(447) -----, “Naqsh e Imam Khomeini dar Tadvin va Tanqih e Falsafeh-ye

Siyasi" Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin: Ordibehesht 1369/ March: April 1990).
(448) Said, Edward. Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World. New York: Pantheon Books, 1981.
(449) -----, "Yeats and Decolonization" In Terry Eagleton et al., Nationalism, Colonialism, and Literature. Introduction by Seamus Deane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1940.
(450) Saikal, Amin. The Rise and Fall of the Shah. Princeton: Princeton University Press, 1980.
(451) Sajjadi, Sayyid Ja'far. Farhang e Ma'aref e Islami. 4 vols. Tehran: Sherkat e Mo'alefan va Motarjeman e Iran, 1362-63/1983-84.
(452) Salehi, Najaf-abadi. Velayat e Faqih: Hokumat e Salehan. Tehran: Mo'aseseh-ye Khadamat e Farhangi-ye Rasa, 1363/1984.
(453) Salehi-Isfahani, Djavad. "The Political Economy of Credit Subsidy in Iran, 1973: 1978" International Journal of Middle East Studies 21 (1989).
(454) Salinger, Pierre. America Held Hostage: The Secret Negotiation. London: Andre Deutsch, 1981.
(455) Sanjabi, Karim. Omid-ha lIa Na-Omidi-ha: Khaterat e Siasi. London: Nashre Ke-tab, 1368/1989.
(456) Schama, Simon. Citizens: A Chronicle of the French Revolution. New York: Viking Press, 1989.
(457) Scheler, Max. Ressentiment. Edited with an Introduction by Lewis A. Coser. Translated by William W. Holdheim. New York: The Free Press of Glencoe, 1961; reprinted New York: Schocken, 1972.
(458) Schlossmann, Siegmund. Persona und npO~nIlON im Recht und im Christlichen Dogma. Reprinted from Festschrift der Universität Kiel Zum Geburtstag S. M. des Kaisers am 27/11/1906. Leipzig: Lipsius and Tischer, 1906.
(459) Scholl-Latour, Peter. Allah ist mit den Standhaften: Begegnungen mit der Islamischen Revolution. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1983.
(460) Schutz, Alfred. "Max Scheler's Epistemology and Ethics" Review of Metaphysics, 1-112 (December 1957, March 1958).
(461) Segalen, Victor. Essai sur l'Exotisme: Une Esthetique du Divers (Notes). Paris: Explorations, Editions Fata Morgana, 1978.
(462) Sha'bani, Ali. Tarrah e Coup d'etat. Tehran: Amir Kabir, 2535/1976.

(463) Shahatah, Abd Allah Mahmud. Ta'rikh Al Qur'an wa Al Tafsir. Cairo: N.p., 1972.
(464) Shahid Al Thani, Zayn Al Din Amili. Al Rawdah Al Bahiyyah fi Sharh Al Lum'ah Al Mushfiqiyyah. Tehran: Ilmiyyah Islamiyyah, 1929.
(465) Shamlu, Ahmad. Collected Works. 2 vols. Giessen: Bamdad Verlag, 1368/1989.
(466) -----, Shekoftan dar Meh. Tehran: Zaman, 1349/1970.
(467) Shari'ati, Ali. Abu Dharr. Collected Works No.3. Tehran: Hoseyniyyeh Ershad, 1357/1978.
(468) -----, Agar Pope va Marx Nabudand. Tehran: N.p., n.d.
(469) -----, Ali: Maktab, Vahdat, Edalat. Houston: Book Distribution Center, 1355/1976.
(470) -----, Az He;rat ta Vafat. N.p.: Ettehadiyyeh-ye Anjoman-ha-ye Islami-ye Daneshjuyan dar Orupa va Anjoman e Islami-ye Daneshjuyan dar America va Canada, 1355/1976.
(471) -----, Az Ko;a' Aghaz Konim. N.p.: Ettehadiyyeh-ye Anjoman-ha-ye Islami-ye Daneshjuyan dar Orupa va Anjoman e Islami-ye Daneshjuyan dar America va Canada, 1351/1972.
(472) -----, Bazgasht. Tehran: Hoseyniyyeh-ye Ershad, 1357/1978.
(473) -----, Bazgasht e beh Khish. N.p.: n.p., n.d.
(474) -----, Beh Sar e Aql Amadan e Sarmayeh-dari. Houston: Anjoman e Islami-ye Daneshjuyan dar America va Canada, n.d.
(475) -----, Cheh bayad Kard? N.p.: N.p., n.d.
(476) -----, Fatemeh Fatemeh Ast. Tehran: N.p., 1350/1976.
(477) -----, Hajj. Collected Works No.6. Tehran: Hosseyniyyeh-ye Ershad, 1357/1978.
(478) -----, Hajj. Translated by Ali A. Behzadnia and N. Denny. Houston: Free Islamic Literatures, 1980.
(479) -----, Hobut dar Kavir. Collected Works No. 13. Tehran: Chapakhsh, 1365/1986.
(480) Shari'ati, Ali. Hossein: Vareth e Adam. Collected Works No. 19. Tehran: Entes-harat e Qalam, 1367/1988.
(481) -----, Insan, Marxism, Islam. Rome: Centro Culturale Islamico Europeo, 1361/1982.
(482) -----, Islamshenasi. 3 vols. Collected Works Nos. 16, 17, and 18. Tehran: Entes-harat e Shari'ati, 1360/1981.
(483) -----, Jahan-bini va Ideology. Collected Works No. 23. Tehran: Ente-

sharat Muna, 1361/1982.
(484) -----, Jahat-giri-ye Tabaqati e Islam. N.p.: Daftar e Tadvin va Tanzim e Majmu'eh-ye Athar e Mo'alem e Shahid Dr. Ali Shari'ati, 1359/1980.
(485) -----, Jameceh-shenasi-ye Adyan. N.p.: N.p., n.d.
(486) -----, Kavir. Tehran: N.p., 1349/1970.
(487) -----, Khodi-sazi-ye Enqelabi. Collected Works No.2. Tehran: Hosseyniyyeh-ye Ershad, 1356/1977.
(488) -----, Ma va Iqbal. Collected Works No.5. Tehran: Hosseyniyyeh-ye Ershad, 1357/1978.
(489) -----, Madhhab alayh e Madhhab. Tehran: N.p., 2536/1977.
(490) -----, Man and Islam. Translated by Fatollah Marjani. Houston: FIL-INC, 1981.
(491) -----, Micad ba Ibrahim. Tehran: Mo'aseseh-ye Entesharat e Athar e Be'that, 1354/1975.
(492) -----, Niayesh. Tehran: N.p., 1352/1973.
(493) -----, Niayesh. Collected Works No.8. Tehran: Hosseyniyyeh-ye Ershad, n.d.
(494) -----, On Marxism and Other Western Fallacies. Translated by R. Campbell. Berkeley: Mizan Press, 1980.
(495) -----, On the Sociology of Islam. Translated by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press, 1979.
(496) -----, Payam e Omiyd beh Roshanfekr e Mas'ul (Tafsiri bar Sureh-ye Rum). Solon, OH: Ettehadiyyeh-ye Anjoman-ha-ye Islami-ye Daneshjuyan dar Orupa va Anjoman e Islami Daneshjuyan dar America va Canada, 1358/1979.
(497) -----, Pedar, Madar, Ma Mottahamim. N.p.: N.p., n.d.
(498) -----, Qesseh-ye Hasan va Mahbubeh. N.p.: Ettehadiyyeh-ye Anjoman-ha-ye Islami-ye Daneshjuyan dar Orupa va Anjoman e Islami-ye Daneshjuyan dar America va Canada, 1356/1977.
(499) -----, Shahadat. Solon, OH: Ettehadiyyeh-ye Anjoman-ha-ye Islami-ye Daneshjuyan dar Orupa va Anjoman e Islami-ye Daneshjuyan dar America va Canada, 1358/1979.
(500) -----, Shi'ah. Collected Works No.7. Tehran: Hoseyniyyeh-ye Ershad, 1357/1978.
(501) -----, Shi'ah: Yek Hezb e Tamam. Houston: Book Distribution Center, 1355/1976.
(502) -----, Sima-ye Muhammad. Solon, OH: Anjoman e Islami-ye Danesh-

juyan dar America va Canada, 1358/1979.
(503) -----, Ta'rikh va Shenakht e Adyan. 2 vols. Collected Works Nos. 14 and 15. Tehran: Sherkat e Sahami-ye Enteshar, 1362/1983.
(504) -----, Ta'rikh e Tamaddun. 2 vols. Collected Works Nos. 11 and 12. Tehran: Entesharat e Agah, 1361/1982.
(505) Shari'ati, Ali. Tashayyo' e Alavi va Tashayyo' e Safavi. Tehran: Hoseyniyyeh Ershad, 1350/1971.
(506) -----, Vizheh-gi-ha-ye Qorun e Jadid. Collected Works No. 31. Tehran: Chapakhsh, 1361/1982.
(507) -----, Zan. Collected Works No. 21. Tehran: Entesharat e Sabz, 1362/1983.
(508) -----, Ziba-tarin Ruh e Parastandeh. Tehran: Mo'seseh-ye Entesharat e Be'that, n.d.
(509) Shawcross, William. The Shah's Last Ride: The Fall of an Ally. New York: Simon and Schuster, 1988.
(510) Shaygan, Daryush. Le regard mutile: Schizophrenie culturelle: pays traditionnels face a la modernite. Paris: Editions Albin Michel S. A., 1989.
(511) -----, Qu'est-ce qu'une revolution religieuse? Paris: Les Presses d'aujourd'hui, 1982.
(512) -----, "Seyr va Soluk e Corbin: Az Heidegger ta Sohrevardi" I and II. Iran Nameh 7:3 (Spring 1989); 7:4 (Summer 1989).
(513) Shirazi, Mirza Saleh. Safar-nameh. Edited by Isma'il Ra'in. Tehran: Rozan, 1347/1968.
(514) Shuster, Morgan. Ekhtenaq e Iran. Translated, edited, annotated, amended by new documents by Abolhasan Musavi Shushtari, with an Introduction by Faramarz Barzegar and Isma'il Ra'in. Tehran: Safi Ali Shah, 1351/1972.
(515) Siasi, Ali Akbar. Gozaresh e Yek Zendegi. London: Paka, 1366/1987.
(516) Sick, Gary. All Fall Down: America's Tragic Encounters with Iran. New York: Random House, 1985.
(517) Skinner, Quentin. The Foundations of Modern Political Thought. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
(518) Skocpol, Theda. "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution" Theory and Society 11:3 (May 1982).
(519) -----, States and Social Revolutions. London and New York: Cambridge University Press, 1979.
(520) Smith, Donald. Religion and Political Development: An Analytic

Study. Boston: Little, Brown, 1970.
(521) Sobhani, Ja'far. "Jame'iyyat-ye Elmi va Amali-ye Imam Khomeini" Keyhan e Andisheh 29 (Farvardin-Ordibehesht 1369/March-April 1990).
(522) -----, "Maqam e Elmi va Farhangi-ye Allamah Tabataba'i" Keyhan e Farhangi 6:8, Serial No. 68 (November 1989).
(523) Soltani, Mojtaba'. Khat e Sazesh. Vol. 1. Tehran: Sazeman e Tablighat e Islami, 1367/1988.
(524) Soltani, Muhammad Ali. "Sima-ye Zan dar ‹al-Mizan' Keyhan e Farhangi" 6:8, Serial No. 68 (November 1989).
(525) Sorel, G. Reflections on Violence. New York: Free Press, 1950. Sorush, Abdolkarim. Roshanfekri va Dindari. Tehran: Nashr e Puya, 1367/1988.
(526) -----, ed. Yadnameh-ye Ostad e Shahid Morteza Motahhari. Tehran: Sazeman e Entesharat va Amuzesh e Enqelab e Islami, 1360/1981.
(527) Speir, Hans. "Karl Mannheim's Ideology and Utopia" State, Culture and Society 1:3 (Spring 1985).
(528) Stempel, John D. Inside the Iranian Revolution. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1981.
(529) Stone, Robert L., ed. Essays on the Closing of the American Mind. Chicago: Chicago Review Press, 1989.
(530) Storr, Anthony. Solitude: A Return to the Self. New York: The Free Press, 1988.
(531) Sullivan, William. "Dateline Iran: The Road Not Taken" Foreign Policy 40 (Fall 1980).
(532) -----, Mission to Iran. New York: Norton, 1981.
(533) al-Tabarsi, Al Fadl ibn Al Hasan. Maima' Al Bayan Li Tafsir Al Qur'an. Qom: Maktabah Ayatollah Al Uzma' Al Mar'ashi Al Najafi, 1403/1983.
(534) Tabataba'i, Allamah Sayyid Muhammad Hossein. Falsafeh-ye Eqtesad e Islam. Tehran: Ata'i, 1361/1982.
(535) -----, Islamic Teachings: An Overview. Translated by R. Campbell. New York: Mostazafan Foundation, 1989.
(536) -----, "Kish e Mehr" Keyhan e Farhangi 6:8, Serial No. 68 (November 1989).
(537) -----, Al-Mizan Li Tafsir Al Qur'an. Beirut: Al Ilmi, n.d.
(538) -----, Nahayah Al Hikmah. Vol. 1. With commentaries by Muhammad Taqi Al Misbah Al Yazdi. N.p.: Entesharat e Al Zahra', 1363/1984.
(539) -----, Osul e Falsafeh va Ravesh e Realism. Introduction and anno-

tations by Morteza Motahhari. 5 vols. Qom: Entesharati-ye Sadra, 1332-64/1953-85.
(540) -----, Osul e Falsafeh-ye Realism. Edited by Sayyid Hadi Khosrow-shahi. Qom: Center of Islamic Studies, 1397/1976.
(541) -----, Qur'an dar Islam. Mashhad: Entesharat e Toluc, n.d.
(542) -----, Ravabet e Eitema'i dar Islam. Tehran: Entesharat e Azadi, n.d.
(543) -----, Shi'ah dar Islam. Qom: Daftar e Tablighat e Islam, 1348/1969.
(544) -----, Shi'ah: Maimu'eh-ye Modhakerat ba Professor Henri Corbin. Edited with commentaries by Ali Ahmadi and Sayyid Hadi Khosrow-shahi. Qom: Entesharat e Hejrat, 1397/1976.
(545) -----, Shi'ite Islam. Translated and edited with an introduction by Seyyed Hossein Nasr. London: Allen & Unwin, 1975.
(546) -----, Tafsir Al Mizan. 40 vols. Qom: Dar Al Ilm, 1344/1965.
(547) -----, Ta'rikh e Qur'an. Translated by Soheyla' Din-parvar. Edited by Muhammad Ali Lesani-ye Fesharaki. Tehran: Sherkat e Nashr e Farhang e Qur'an, 1361/1982.
(548) -----, Zohur e Shi'ah (beh Zamimeh-ye Mosahebeh-ye Professor Henri Corbin). Tehran: Entesharat e Faqih va Kanun e Khadamat e Farhangi-ye Alast, 1360/1981.
(549) -----, Zohur e Shi'ah: Majmu'eh-ye Mosahebeh ba Professor Henri Corbin (beh Zamimeh-ye Pasokh beh Naqd e Nashriyyeh-ye Shi'ah). Tehran: Nashr e Shari'at, n.d.
(550) Tabari, Ihsan. Barkhi Bar-rasi-ha dar Bareh-ye Jahan-bini-ha va Jonbesh-ha-ye Ejtema'i dar Iran. N.p.: N.p., 1981.
(551) -----, Foru-pashi-ye Nezam e Sonnati va Zayesh e Sarmayeh-dari dar Iran. N.p.: Hezb e Tudeh-ye Iran, 1354/1975.
(552) Tabrizi, Hamid, ed. Jafal Al e Ahmad: Mardi dar Keshakesh e Ta'rikh e Mo'aser. Tabriz: Kaveh, 1357/1978.
(553) Ta'eb, Sayyid Hossein. Tahlili az Terror e Motafakker e Shahid Ostad Motahhari.
(554) Taleqani, Sayyid Mahmud. Do Shahid e Ershad. N.p.: N.p., n.d.
(555) -----, Hedayat e Qur'an. Tehran: N.p., 1359/1980.
(556) -----, Islam and Ownership. Translated by Ahmad Jabbari and Farhang Rajaee. Lexington, KY: Mazda, 1983.
(557) -----, Islam va Malekiyyat dar Moqayeseh ba Nezam-ha-ye Eqtesadi-ye Gharb. N.p.: N.p., n.d.
(558) -----, Majmu'eh Goftar e Pedar Taleqani. Long Beach, CA: N.p., 1980.

(559) -----, Partovi az Qur'an. 3 vols. Solon, OH: Ettehadiyyeh-ye Anjoman-ha-ye Islami-ye Daneshjuyan dar Orupa va Anjoman e Islami-ye Daneshjuyan dar America va Canada, 1354-59/1975-80.
(560) -----, Partovi az Qur'an. 4 vols. Tehran: Sherkat e Sahami-ye Enteshar, 1358-62/1979-83.
(561) -----, Society and Economics in Islam. Translated by R. Campbell; Introduction by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press, 1983.
(562) Thompson, John. Ideology and Modern Culture. Stanford: Stanford University Press, 1990.
(563) -----, Studies in the Theory of Ideology. Berkeley: University of California Press, 1984.
(564) Tibi, Bassam. "The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East" Middle East Journal 37:1 (Winter 1983).
(565) Tonekaboni, Mirza Muhammad. Qesas Al Ulama. Tehran: Intisharat Ilmiyyah Islamiyyah, 1364/1985.
(566) Tully, James, ed. Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics. Princeton: Princeton University Press, 1988.
(567) Al-Tusi, Abu Ja'far Muhammad ibn Hasan. Al Mabsut fi Figh Al Imami. Tehran: Maktabah Murtazavi, 1969.
(568) Ulmstead, Albert T. History of the Persian Empire. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
(569) Vance, Cyrus. Hard Choices: Critical Years in America's Foreign Policy. New York: Simon and Schuster, 1983.
(570) Vejdani, Mostafa', and Reza She'r-baf, eds. Sargozasht-ha-ye Vizheh az Zendegi-ye Hazrat e Imam Khomeini. 6 vols. Tehran: Entesharat e Payam e Azadi, 1362-64/1983-85.
(571) Vieille, Paul. "Notes sur la revolution iranienne avec une interview du President de la Republique" Peuples Mediterranieens/Mediterranean Peoples 12 (Juillet: Septembre 1980).
(572) Vieille, Paul, and Abolhasan Bani-Sadr. Petrole et Violence. Paris: Editions Anthropas, 1974.
(573) Vieille, Paul, and Farhad Khosrokhavar. Le Discours Populaire de la Revolution Iranienne. 2 vols. Paris: Contemporaneite, 1990.
(574) Von Grunebaum, Gustave E. Muhammadan Festivals. London: Curson Press, 1976.
(575) Weber, Max. Economy and Society. Edited by G. Roth and C. Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.

(576) Weber, Max. From Max Weber: Essays in Sociology. Translated, edited, and with an Introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946.
(577) -----, Gesammelte Politische Schriften. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958 (1980).
(578) -----, The Theory of Social and Economic Organization. New York: The Free Press, 1947.
(579) -----, Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.
(580) Werblowsky, R. J. Zwi. Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World. London: Athlone Press, 1976.
(581) Wright, Robin. In the Name of God: The Khomeini Decade. New York: Simon and Schuster, 1989.
(582) Wrong, Dennis H. Power: Its Forms, Bases, and Uses. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
(583) Yodfat, Aryeh Y. The Soviet Union and Revolutionary Iran. New York: St. Martin's Press, 1984.
(584) Yusofi Oshkuri, Hasan. Naqdi bar Ketab e "Shahid Motahhari Efsha-gar e Tote'eh" Tehran: Enteshar, 1364/1985.
(585) Yusofiyyeh, Valiollah. Resalat e Shari'ati. Tehran: Ata'i, 2537/1978.
(586) Zabih, Sepehr. The Communist Movement in Iran. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.
(587) -----, Iran since the Revolution. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
(588) -----, The Left in Contemporary Iran. Stanford: Hoover Institute Press; Kent: Croom Helm, 1986.
(589) Zamakhshari, Mahmud ibn Umar. Al Kashshaf an Haqa'iq Ghavamiz Al Tanzil. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi, n.d.
(590) Zamani-nia, Mostafa', ed. Farhang e falal Al e Ahmad. 2 vols. Tehran: Pasargad, 1362/1983.
(591) Zanjani, Izzoddin. "Allamah Tabataba'i: Jame'eh Hekmat va Shari'at" Keyhan e Farhangi 6:8, Serial No. 68 (November 1989).
(592) Zitrone, Leon. Farah: Une cruelle destinee. Paris: Le Signe, 1979.
(593) Zonis, Marvin. "Iran: A Theory of Revolution from Accounts of the Revolution" World Politics 35:4 (1983).
(594) -----, Majestic Failure: The Fall of the Shah. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

(595) -----, The Political Elite of Iran. Princeton: Princeton University Press, 1971.
(596) -----, “The Rule of the Clerics in the Islamic Republic of Iran” The Annals of the American Academy of Political and Social Science 482 (November 1985).

فهرس المصطلحات والأعلام